



مركز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مجلة « دار الحديث الحسنية »



مولانا امير المؤمنين جلالة الملك الحسن الثاني نصره الله وايدده



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

# مقدمة

بقلم : الدكتور محمد فاروق النبهان  
مدير دار الحديث الحسنية

بسم الله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى  
آله وصحبه أجمعين .

وبعد ، فإن المؤسسات العلمية - وأخص المؤسسات الإسلامية -  
تتحمل مسؤولية جسيمة في العصر الحديث ، نظرا لجسامة التحدي الذي  
تواجهه هذه الأمة ، ولطبيعته الفكرية والثقافية ، ويعتبر هذا النوع من  
التحدي من أخطر التحديات القادرة على التسرب إلى جسم الأمة ،  
واضعاف مقاومتها الذاتية ، وتعريضها من عناصر القوة التي تعتمد عليها ..

وامتنا العربية اليوم تواجه ذلك التحدي ، الذي استطاع ان يجد له  
في جسم امتنا مكانا يستطيع من خلاله ان يتسرب الى باقي اجزاء الجسد  
العربي الذي يعيش اليوم حالة من الانهيار النفسي ، والتفكك والتمزق ،  
تندر بأقصى الأخطار ..

واعتقد ان من أهم أسباب ذلك الانهيار هو تجريد الشخصية العربية  
من مقومات القوة فيها ، والتي تتمثل في الجانب الفكري والروحي ، الذي  
يغذيه الاسلام بطاقاته وتصورات ، فالشخصية العربية اليوم تبحث عن  
ذاتها في ساحة واسعة مزدحمة بمختلف التيارات الفكرية الوافدة التي  
تتناقض مع طبيعة هذه الأمة ، ولم تستطع تلك الشخصية ان تكشف  
عناصر القوة فيها ، المتمثلة بقيم الاسلام ومعتقداته وفكره ..

واننا لا نجد صعوبة في اكتشاف أسباب ما تعانيه امتنا من تناقضات  
وتمزقات ، لأن الأمة التي تعدد فيها القيم ، وتشهد الفكر متناقضة متباينة،  
لا بد ان تواجه التمزق بأقصى صورته مثلها في ذلك كمثل القارب الشراعي

الذي تشده تيارات هوائية مختلفة الاتجاهات ، في بحيرة متلاطمة الامواج ،  
فتمنعه من الحركة ، وتمزق اشرعته ..

واذا كنا اليوم نجد تيارات فكرية مختلفة الاتجاهات ، فان من اسباب  
ذلك افتقاد مناهجنا التربوية للتصور الفكري لمستقبل الثقافة في بلادنا ،  
فهناك تيارات تنطلق من منطلق التصور الغربي لموضوع الثقافة ، وهذا  
التصور لا ادعي عدم تمكنه من الاحاطة بموضوع الثقافة ، ولا يجوز لنا اتهام  
اصحابه بعدم الكفاية الفكرية ، او الرؤية الواعية ، وانما يوخذ على اصحاب  
هذه الاتجاهات الثقافية انهم يريدون زرع واقع ثقافي صاغته تجربة امة من  
الامم في ارض تختلف بيئتها كليا عن البيئة التي تكونت فيها تلك الثقافة ،  
ومن الطبيعي الا تكون النتائج مشجعة ومشيرة ، لان الثقافة ليست مجرد  
حقن معلومات علمية في جسم امة ، وانما هي (( قضية انسانية )) تحتاج  
الى تفاعل متبادل بين الثقافة والانسان ، ولا بد من ان تكون منسجمة مع  
تصور الانسان الفكري ، ومعبرة عن تطلعاته ..

والامة الواعية لا تستورد ثقافتها كما تستورد السلع المنتجة في  
المصانع ، لاختلاف طبيعة الثقافة عن السلعة ، وانما تنسج ثقافتها من  
تصوراتها الاعتقادية ، والفكرية ، وبما ينسجم مع طبيعة الانسان وسلوكه  
في تلك الامة ، لان ذلك يتيح لتلك الثقافة ان تكون (( ثقافة ذاتية )) ،  
(( وثقافة وطنية )) ، وثقافة نابغة من ضمير الامة ، وفي هذه الحالة لا يمكن  
للمواطن ان يرفض ذاته ، ولا يمكن لثقافته ان تتناقض مع آماله ، ولا يمكن  
لمؤسساته العلمية الا ان تكون ملتزمة مع الجماهير .

فالجماهير ولو كانت لا تملك التصور الثقافي الامثل لا يمكن ان تقبل  
بثقافة لا تتصف بصفة الاصلية ، ولا يمكن ان تحتضن فكرا لا تستشعر  
بصدق نبضات قلبه ، فمثل تلك الثقافة الوافدة والغازية والمستوردة ،  
ستظل حبيسة الكتب والمجلات المتخصصة ، المعزولة عن المجتمع ،  
والمحكوم عليه بان تظل بعيدا عن المجتمع ..

ومن هنا تبتدىء مسيرة الانحراف الثقافي ، فالمواطن الذي لا تشبع  
الثقافة تطلعاته ولا تعبر عن ضميره ، يقصي تلك الثقافة من طريقه ،  
ويطرحها جانبا ، ويعزل مؤسساتها ورجالها ، وينعزل عنهم ، ثم يبحث  
لنفسه عن منهج ثقافي ذاتي ، وقد ينكفيء على نفسه في حالة من البحث عن

الذات فينظر للعالم المحيط به من خلال منظار ضيق ، ثم يجد نفسه في النهاية في موقف متطرف يحيط به تصور ذاتي خاطيء ..

وظاهرة التطرف اتيوم اصبحت احدى اهم الظواهر في مجتمعنا العربي المسلم ، ولا يجوز لنا ان ندين هذه الظاهرة ، بالرغم من انها ظاهرة مرضية لئلا يشتد خطرها ، وانما يجب ان نبحث عن اسبابها الحقيقية بكل موضوعية ، ونعالج هذه الظاهرة عن طريق اصلاح مناهج الثقافة في مجتمعنا ، لكي تكون تلك المناهج معبرة عن واقعنا الفكري ، ومنسجمة مع التكوين النفسي للمواطن ...

ان مناهجنا التربوية عندما تتجاهل دور الدين في حياة المواطن ، فانما تتحدى مشاعر ذلك المواطن ، وتدفعه دفعا قويا نحو التطرف ، وعندما يواجه ذلك التطرف بالانكار والتجاهل فعندئذ يصبح التطرف عميق الجذور في نفسية الانسان ، وقد يتطور الامر فيصبح التطرف « منهجيا تربويا » قد يأخذ موقعه بين المناهج التربوية الاكثر قبولا لدى الشباب ، وقد يستحيل بعد ذلك تطويق أخطاره على جميع المستويات .

انا ننادي بضرورة اصلاح مناهجنا التربوية ، لكي تكون تلك المناهج منسجمة مع عقيدة الامة ومعبرة عن ثقافتنا الحقيقية ، وان المواطن في مجتمعنا الاسلامي يملك حاسة دقيقة في قبول او رفض ما يعرض عليه من افكار ، ومن الخطأ تصور ان المواطن في مجتمعنا يرفض التجديد او التطور ، فالتجديد لا يتنافى مع الاصانة ، والتطور لا يتعارض مع الالتزام بالقيم الاساسية ، الا ان المواطن يرفض ان تنكر عليه ثقافته ، او ان تفرض عليه ثقافة تتناقض مع قيمه الحقيقية ..

وان ظاهرة التطرف التي بدانا نحس باثرها ، هي موقف نفسي ، يعبر في بدايته عن عودة الى الذات ، واحساس بالقرية ، ثم يتفاعل ذلك الشعور لكي يصبح فيما بعد سلوكا وفكرا ، يتسم بكثير من معالم الحزن ، ويجسد اصحابه للة عظيمة في الالتزام به ، والدعوة لانتشاره ..

وان المؤسسات العلمية تتحمل اليوم مسؤولية جسيمة في تصحيح المسيرة الفكرية ، وفي اعادة الثقة للمواطن بمناهجه وثقافته ، وفي اشعاره بالامن والاطمئنان الى ان ما يعتز به من مقدسات ، وما يلتزم به من قيم سيظل باستمرار من اهم اهداف مناهجه الثقافية ..

وفي هذه الحالة ، لن يجد المواطن ما يدفعه الى التطرف ، ولن يشعر بالاغتراب ، ولن يحس بان ما يعتز به سيبقى عرضة للتشكك والتجاهل ، وعندئذ سيوجه هذا المواطن كل طاقاته للبناء المتوازن السليم ، وسوف يصبح الحوار اسلوبا للمعرفة ، والنقاش منهجا للتفكير .

\* \* \*

وان المنهج السليم هو المنهج الاقدر على الاستمرار والعطاء ، وهو المنهج الذي يفرض وجوده من خلال الحاجة اليه ، والاطمئنان الى جذراته ، وان الالتزام الفكري لا يتنافى مع المنهج العلمي الرصين ، وبخاصة فيما يتعلق بامة ذات انتماء عقائدي ، وذات رصيد تراثي وحضاري ، وبخاصة اذا كان ذلك الاعتزاز والارتباط عميق الجذور في نفسية المواطن ..

وان تكوين اجيال تحمل راية الثقافة ، وتعيد الى القافلة توازنها ، وتوفير الامن والاستقرار النفسي لدى شبابنا ، ليست مهمة يسيرة التحقيق ، وان تجاهل الاخطار ، وتجاوز بعض الظواهر لن يحل مشكلة الثقافة ، وما تولده من تناقضات فكرية قد ينعكس اثرها على مسيرة المجتمع ...

وفي الوقت الذي نسلط الاضواء على بعض مشكلاتنا التربوية في عالمنا العربي ، انطلاقا من مسؤوليتنا الفكرية والقومية ، فاننا نؤكد من جديد على اهمية الثقافة كمطلق حقيقي للبناء الحضاري ، وكمعيار دقيق لواقع الامة ومستقبلها .

فالثقافة هي احدى اهم معالم الشخصية الذاتية للامة ، والعناية بها هي احدى اهم الخطوات في مسيرة الامة ..

والله نسال ان يهدينا سواء السبيل ، وان يجعل مسيرة امتنا منسجمة مع مقام شعوبنا لكي يقع التلاحم والتكامل بين المواطن وما يراد له حتى يكون مستقبل هذه الامة امتدادا لماضيها بكل ما يحمل ذلك الماضي من ايجابيات .. وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين .

الدكتور محمد فاروق النبهان

نَصُّ الْكَلِمَةِ السَّامِيَةِ  
الَّتِي وَجَّهَهَا صَاحِبُ  
الْجَلَالَةِ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ  
الْمَلِكِ الْمُتَمِيزِ الثَّانِي نَصْرُهُ  
اللَّهُ بِمُنَا سَبَكِ مَخْلُوعِ  
الْفَرَنِ الْهَجْرِيِّ الْفَامِ عَشْرَ

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله

مَنْ عَجِدَ اللَّهَ، لَجَّ عَلَى اللَّهِ، التَّوَكَّلَ عَلَيْهِ فِي سِرٍّ  
وَنَجْوَا: أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ، أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ، أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ



أَعَزَّ اللَّهُ أَمْرَهُ، وَرَفَعَ قَدْرَهُ، وَخَلَّدَ فِي الصَّالِحَاتِ ذِكْرَهُ إِلَى  
أَبْنَاءِ الْمَغَارِبَةِ خُصُوصًا، وَإِخْوَانِهِ الْمُسْلِمِينَ فِي جَمِيعِ  
أَقْطَارِ الْأَرْضِ عُمُومًا.

وَفَقَّكُمْ اللَّهُ وَهَدَاكُمْ، وَجَعَلَ فِيمَا يُرْضِيهِ نَحْيَاكُمْ وَمَمَاتَكُمْ،  
وَسَلَامٌ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ.

وَبَعْدَ، فَقَدْ شَاءَتْ الْأَقْدَارُ الْإِلَهِيَّةُ، وَالْعَنَاءُ الرَّبَّانِيَّةُ،  
أَنْ نَحْيَى وَتَطُولَ أَعْمَارُنَا، حَتَّى نَشْهَدَ فِتْرَةَ حَاسِمَةٍ فِي تَارِيخِ

أمتنا وحياة ملتنا قلما يشهدا بالجميع، ألا وهي نهاية  
القرن الرابع عشر الهجري الذي كان مليئاً بالمكاييد والمغامرات،  
وبداية القرن الخامس عشر الهجري الذي يلوح في الأفق أنه  
سيكون مليئاً بالتحديات والمفاجآت، ولا شك أنه ما من  
أحد من خاصة المسلمين وعامتهم الذين شهدوا هذا  
الحادث التاريخي السعيد، إلا وهو مدعو للتأمل في الماضي  
القريب والبعيد، تأملاً دقيقاً، ومطالباً بالنظر في الوضع  
الحاضر نظراً فاحصاً وعميقاً، إذ بدون مراجعة للماضي  
ونظر في الحاضر لا يمكن التطلع إلى آفاق المستقبل،  
واستشراف ما يتوقع فيه من وقائع وأحداث تنعكس  
آثارها على مسيرة الإسلام وحياة المسلمين.

وقد أرشدنا كتاب الله إلى أن في تدوال الآلي إلى  
والأيام، فضلاً عن توالي السنين والأعوام، عبء ومثلاً  
ينبغي استخلاصها والاستنارة بها للسير قدماً إلى الأمام،  
فقال تعالى: **وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَن أَرَادَ**  
**أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا** (س. الفرقان 62)، فمن وجد خيراً  
حمد الله وشكر، ومن وجد غير تدبر واعتبر، وأصلح

ما فرط منه فيما مضى وغيره.

وامثالاً لما نصت عليه الأحاديث النبوية العريقة  
من أن الدين النصيحة لأئمة المسلمين وعامتهم، وأن  
النصح لكل مسلم شرط أساسي في صحة الانتماء إلى الإسلام  
"وأن من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم" وأن كل مسلم  
ذكر أو أنثى، صغير أو كبير، يعتبر راعياً ومسؤولاً  
عن رعيته، كل في دائرة اختصاصه ومسؤوليته، وتجديداً  
لتقليد شريف متعارف عليه منذ عهد أجدادنا المنعمين  
ملوك المغرب الميامين، كلما انتهى قرن، وبرز فجر قرن  
جديد، رأينا من الواجب علينا، بصفتنا قائداً أمن قادة  
المسلمين وأميك من أمراء المومنين، أن نتوجه في هذه  
المناسبة التاريخية الفريدة بالنصح الخالص والإرشاد  
إلى أبنائنا الأوفياء في هذه البلاد، وإلى إخواننا  
المومنين الأعزاء في بقية البلاد. فقد حضّ كتاب الله  
كافة المومنين على أن يتواصوا بالحق حتى يتجنبوا الوقوع  
في مزالق الباطل، وأن يتواصوا بالصبر حتى يواجهوا  
بعزم وحزم جميع التحديات والأزمات ولا يخلوا في سبيل

نصف ملتهم، والدفاع عن أمتهم، ببذل أقصى الجهود  
وأعظم التضحيات. قال تعالى: "وَالْعَصِيرُ إِنَّ الْأَنْفُسَ لَفِي  
خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ  
وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ" (سورة العنكبوت)

### معاشر المسلمين

إن من منن الله على خلقه ورحمته بهم أن بعث فيهم  
سيدنا محمداً صلوات الله وسلامه عليه برسالة إلهية هي  
خاتمة الرسالات، تهديهم إلى محجة الصواب وتفتح لهم  
من وجوه الخير والبر كل باب، فآدئ الرسالة، وبلغ الأمانة،  
وترك من بعده كتاباً يحكم الآيات، من تمسك به لم يضل،  
وسنة وثيقة الأسانيد والروايات، من اقتفى أثرها لم يزل.  
واقضت حكمة الله أن يضع على عاتق خلفاء المسلمين  
وأمرهم أمانة خلافة في الأرض فجعل بذلك على رأس  
مهامهم مسؤولية الذود عن الشريعة والحفاظ على الدين  
وحماية المجتمع الإسلامي من كل زيف أو ضلال مبين. وقد  
امتاز المغرب الإسلامي بتعاقب ملوك بررة جعلوا الحفاظ  
على الإسلام والدفاع عنه فيما وراء البحار، ونشره فيما

جاوره من الأقطار مهمتهم الأولى، وتبثبت تعاليمه في  
النفوس غايتهم المثلى، ومن بينهم ملوك شرفاء من آل  
البيت الكرام، في طليعتهم أسلافنا الملوك العلويون  
المنعمون في دار السلام.

ومنذ ولانا الله أمر هذا الجانب الغربي من دار الإسلام  
ضاعفنا الجهود لتعزيز جانب الدين في كل حين، ولم نقطع  
عن العمل المتواصل لبعث حيويته وتجديد معالمه وإبراز  
محاسنه للموافقين والمخالفين، اقتداء بصاحب الرسالة  
وخاتم النبيين عليه الصلاة والسلام، وإيماناً منا بأن  
دين الحق لا بد أن يبقى ظاهراً مستمراً على مر الأيام مصداقاً  
لقوله تعالى "لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ، وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً" (سورة النور: ٥٥)  
معاشراً المسلمين

لقد أكرمنا الله بدين متين الأساس راسخ البنيان، صالح  
لكل زمان ومكان ما من شعيرة من شعائره، ولا شريعة من  
شرائعه، إلا وهي مؤسسة على تقوى من الله ورضوان، فهو  
دين يقرر "كرامة الإنسان"، ولا يرضى له بالتعرض للذات  
والهوان وهو دين العلم والحجة، الذي لا يعرف التحفظ

ولا النقية، يدعو أتباعه دعوة ملحة إلى تعلم العلوم  
والفنون واللغات، ويسمح لهم بالتفتح على جميع أنواع  
الحضارات، إذ بذلك ينالون أسباب القوة والخلود،  
ويتفادون أخطار الجحود والجحود، وهو دين الوفاء  
بالعهود، والعدل الوارف الظلال والإحسان الشامل  
للوجود، وهو دين تقوم تكاليفه على أساس الرفق والتيسير،  
ورفع الحجج والبعد عن كل تعسير، وهو دين يعامل الناس  
بالإنصاف والسوية، ويلزم بالشورى بين الراعي والرعية،  
ويحذر المسلمين من التنازع المؤدي إلى الفشل، ويحضهم  
على وحدة الصف والمهدف والعمل، فبالوحدة يجمعون  
أمرهم، ويتغلبون على الصعاب التي تعترض سيرهم، ويتمكنون  
من استئناف البناء والتشييد، والإصلاح والتجديد،  
في عالم الإسلام الواسع المديد، وإذا جمعت المسلمين كلمة  
التوحيد وربطتهم شريعة الإسلام، فلا خوف عليهم من  
غوائل الدهر، ومفاجآت الأيام. قال تعالى: "وَأَنَّ هَذَا  
صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ  
سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" (س. الأنعام 153).

## معاشر المسلمين

من حقنا أن نحمد الله حمداً كثيراً، ومن واجبنا أن نشكره  
شكراً جزيلاً على أن جعل ديننا ديناً ملائماً للفظرة القويمة،  
تستسيغه وتنسجم معه كل الطباع والعقول السليمة، فهو  
دين يحل جميع "الطبيات" ويجعلها في متناول الإنسان،  
دون طبقة ولا عنصرية، ولا يحرم عليه - وقاية له -  
إلا "الخبائث" التي لا يقبلها الطبع ولا تعود عليه بمنفعة  
حقيقية، وهو دين يعتبر كل عمل صالح وسعي نافع  
نوعاً ممتازاً من العبادة مادام الهدف من نفس العمل  
خدمة الفرد والجماعة، وتبادل الإفادة والاستفادة،  
وهو دين يحض على النظر في ملك الله وملكوته الواسع  
الأكناف، ويدعو إلى التدبر في آياته المبثوثة في الكون  
المشاع الأطراف، تجد بداً لفيض الإيمان، وتعريفاً  
بأسرار الكون المسخر لمنفعة الإنسان. قال تعالى "فَأَفْزَ  
وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا  
لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ" (س. الروم 30) وقال  
تعالى "مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ"

فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا  
يَعْمَلُونَ (س. النحل 97) وقال تعالى "وَسَخَّرْنَا لَكُمْ مَافِي  
السَّمٰوٰتِ وَمَافِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّقَوْمٍ  
يَتَفَكَّرُونَ (س. الحاثية 13) .

### معاشر المسلمين

إن من تيسير الله لنا في معالجة شؤون الدنيا وشؤون  
الدين، أن جعل الشريعة الإسلامية التي أكرمنا بها  
شريعة فطرية في مبادئها، منطقية في أحكامها، قادرة  
على استيعاب مراحل التطور بأجمعها، مستجيبة لحاجيات  
المجتمعات على اختلاف مستوياتها وأنواعها، صالحة  
للتطبيق في كل عصر وجيل، دون حاجة إلى إدخال  
أي تغيير على مبادئها أو تبديل. ففي نطاق مبادئها  
وقواعدها والمحافظة على روحها يمكن لكل مجتمع  
أن يبلغ غاية ما يطمح إليه من التطور والنمو، والكمال  
والسمو. بل كلما تقدمت البشرية خطوة إلى الأمام،  
وجدت مثل الإسلام العليا سابقة لها متقدمة عليها،  
قضى لها الطريق على الدوام، وإنما يتوقف الأمر على من

يستوعب نصوصها، ويدرك مقاصدها ويتفهم أسرارها  
ويأخذ على عاتقه أن يستخرج نفاثتها ودررها، وذلك  
أمر مرهون بإعداد مجموعة كافية من العلماء والمفكرين،  
يكونون - مثل سلفهم مستوفين لشروط الاجتهاد والنظر  
في أصول الدين، ويكرسون جهودهم لإحياء تراث  
الإسلام الثمين، وصياغته صياغة جديدة تجعله في  
خدمة جماهير المسلمين.

فمن واجب القادة المسؤولين والزعماء البارزين  
في العالم الإسلامي أن يفتحوا الطريق أمام القائمين  
بالبعث الإسلامي والدعوة الإسلامية، وأن يشملوهم  
بالرعاية الكافية، حتى يؤدوا رسالتهم أحسن أداء.  
كما أن من واجب دعاة الإسلام أنفسهم أن يجتمعوا  
على كلمة سواء، ويدعموا فيما بينهم روابط التضامن  
والإخاء، وأن يعملوا على أن تكون دعوتهم خالصة  
لوجه الله يسودها طابع التعاون والصفاء. فبالخطيئة  
الإسلامي المحكم، والعمل المتواصل المنظم للدعوة  
الإسلامية الموحدة، يتغلب المجتمع الإسلامي على كثير

من الأزمات، ويتصدى بفعالية ونجاح لمواجهة كثير من  
التحديات ويمارس مسؤولية تطوره ونموه بنفسه وفي  
نطاق حضارته، دون أدنى تبعية، ولا ضغوط خارجية  
قال تعالى "فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا  
فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ"  
(س. النوبة 122) وقال تعالى "وَلَتَكُن مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ  
وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ  
الْمُقَدِّحُونَ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا  
جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ" (س. آل عمران. 104-105).

#### معاشر المسلمين

إن الإسلام دين ترتكز فيه الحياة كلها على مبدأ  
المسؤولية، وهي في مفهومه فردية وجماعية، فمما من أحد  
متنا إلا وهو يتحمل حظاً منها يضيق أو يتسع، بقدر ما  
يوضع بين يديه، ويتصرف فيه، من مرافق خاصة أو عامة،  
وإن مراقبة الله، والشعور بالمسؤولية أمام خلقه، لحافز  
كبير على أداء الحقوق والأمانات إلى أهلها، ودافع قوي  
للقيام بالتكاليف والواجبات في وقتها والمبادرة بتدارك

ما فات منها، ولن توثي المسؤولية أكلها إلا إذا كان  
المسؤول يقدر مسؤوليته حق قدرها، ولا يفرط مطلقاً  
في أمرها، وإلا إذا أعطى القدوة الحسنة من نفسه للقريب  
والبعيد، وصرف أكبر حظ من نشاطه في العمل المفيد  
والقول السديد، وإن الخطر كل الخطر في إهمال المسؤولية  
بعد حملها، أو وضعها في أيدي المتطفلين عليها ومن  
ليسوا من أهلها، إذ بذلك تضيع الحقوق وتتعرض  
المصالح المشروعة للإهمال، ويختل نظام المجتمع  
ويصاب بالتفكك والانحلال، وعلينا نحن المسلمين  
كافة، فرادى وجماعات، أن نتحمل مسؤوليتنا التاريخية  
بكل شهامة وحزم، داخلاً وخارجاً، حتى يواصل الإسلام  
سيره دون تراجع ولا وقوف، ويستعيد سيرته الأولى  
ومركزه الممتاز في مقدمة الصفوف، قال تعالى  
"إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ  
أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ (س. الأحزاب 72).  
وقال تعالى "وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَأَنَّ سَعْيَهُ  
سَوْفَ يُرَى ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءُ الْأَوْفَى وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى

### معاشر المسلمين

لقد شرفنا الحق سبحانه وتعالى بأمر عظيم، عندما  
كلفنا بهداية أنفسنا وهداية الإنسانية، ودعانا إلى أن  
نتمسك بالخلق الكريم والسلوك القويم، حتى يصبح كل  
مسلم إنساناً كاملاً في نفسه وأسوة حسنة لعموم البشرية،  
وعندما أراد أن يجعل أمتنا خیرامة أخرجت للناس،  
لم يجعل خيريتها مشتقة من سمو في العرق والجنس  
والسلالة، إذ لا فضل في الإسلام لأديتي على أدي  
إلا بالتقوى، "وكلّم من آدم وأدم من تراب" كما قال  
نبينا عليه الصلاة والسلام. وإنما جعل خیرية أمتنا  
قائمة على مقدار ما تبذله من جهود صادقة في إصلاح  
شؤون البلاد والعباد وتطهير الأرض من الفساد.  
نعم عندما حققت أمة الإسلام في عصرها الذهبي  
مراد الله منها في إقامة معالم الخير والبر، ونشر الویة  
المروءة والفضيلة، وضمان العدل والإحسان لجميع  
بني الإنسان، استخلفها الله في الأرض، فأصبحت

خير الأمم وأعلاها شأنًا وأعمتها ازدهارًا وأوسعها  
عمرانًا، وأقواها نفوذًا وأعظمها سلطانًا، وقامت  
تحت ظلها أكبر دولة عرفها التاريخ تمتد من شواطئ  
المحيط الأطلسي غربًا إلى مياه المحيط الهادي شرقًا،  
وأنتم الله عليها نعمته، فجعل أهم الممرات العالمية من  
مضائق وبواغيز تحت إشرافها ورعايتها، فلا وسيلة  
للاتصال بين أبناء الإنسانية إلا عن طريقها وفي  
كفالتها، وليس في إمكان بقية الأمم أن لا تتعاون معها  
أو تتجاهلها وتسقطها من الحساب، وهي في سررة العالم  
ويدها مفاتيح أهم الممرات والأبواب. كما جعل الحق  
سبحانه وتعالى تربة أراضيها تربة طيبة مباركة يختلف  
مناخها من إقليم إلى آخر فتصلح بمجموعها لمختلف  
صنوف الزرع والنبات، في جميع الفصول والأوقات،  
وآخر فيها لخير المسلمين ورفاهيتهم وإمداد الإنسانية  
جمعاء أهم ما يتوقف عليه العالم من مواد أولية وكنوز  
طبيعية وثروات، هذا مع الاتصال الطبيعي والجغرافي  
المباشرين كافة أجزائها، مما يعد عاملاً مهماً من

العوامل المساعدة على تلاحمها وتضامنها وعلى  
يسرها ورخائها. وهكذا منح الحق سبحانه وتعالى  
أمتنا المسلمة من عناصر الخلود والبقاء ما يجعلها  
أمة حية قوية الكيان، لا تنال منها عوامل الفناء  
وإن طال الزمان، قال تعالى: "وَأَذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ  
مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَخْطِفَكُمُ النَّاسُ فَأَنْتُمْ  
وَأَيْدِكُمْ يَنْصُرُهُمْ، وَزَرْقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ" (س. الأنفال، ١٠)  
وقال تعالى: "وَأَوْزَكْنَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ وَدَيَّرَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضَهُمْ  
تَطَوَّاهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا" (س. الأحزاب ٢٧) وقال  
عليه السلام: "إن الله زوى لي الأرض - أي طواها وجمعها -  
فأريت مشارقها ومغاربها، وسيبلغ ملك أمتي ما زوى  
لي منها."

#### معاشر المسلمين.

إذا كان الله تعالى قد امتن على أمتنا الإسلامية  
أعظم منة، فجعل ظهورها على مسرح التاريخ حداً فاصلاً  
بين مرحلتين من مراحل التاريخ البشري، ومنطلقاً  
لتغييه جذري عميق في خريطة العالم، اثنوغرافياً

وجغرافياً واجتماعياً واقتصادياً وثقافياً وحضارياً،  
وأتاه من فضله أضخم تراث طبيعي مكنوز في جوف الأرض،  
وبارز فوق سطح الأرض، فما ذلك إلا لنحسن استثماره،  
وننظم الانتفاع به في كل عصر، بالوسائل التي تناسب  
ذلك العصر، بحيث لا نتركه هملًا، ولا نقضي حياتنا سهلاً  
بل ننتفع به في أنفسنا، وننتفع به غيرنا. قال تعالى "يَا أَيُّهَا  
النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ  
لِتَعَارَفُوا (س. الحجرات 13) وقال تعالى "لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ  
الَّذِينَ لَزِمْتُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ أَنَّ  
تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (س. الممتحنة 8)  
وإذا كان الله تعالى قد امتنَّ على أمتنا الإسلامية  
بأنكى تراث روجي وحضاري عرفته البشرية، فما ذلك  
إلا لتكون أماناً عليه، حِماة له من الضياع والنسيان،  
وما ذلك إلا لتكون حياتنا الخاصة والعامة مرآة ساطعة  
له في كل حين، وما ذلك إلا لنعمل على تقديمه غرضاً  
طريقاً، إلى كل المتشوقين إليه، والراغبين في الاطلاع  
عليه، من أبناء الأمم الأخرى، قال تعالى "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ

إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (س. الأنبياء. 107) .

وإذا كان سلفنا الصالح قد قاموا بالدور الحضاري الذي  
ألقاه الإسلام على عواتقهم أحسن قيام، حسبما أدركوه  
وتصوّروه، وعلى النحو الرائع الذي أبدعوه وابتكروه، فإن  
ذلك يدفعنا إلى مواصلة نفس الدور، لكن على نحو جديد  
ونمط فريد، يتناسب مع معطيات هذا العصر، وإن في  
الإسلام - والفضل لله - لطاقت زاهرة لا تزال مكنونة  
لم تستشر لحد الآن، فما علينا إلا أن نكشف الستار  
عنها، ونستثمرها أفضل استثمار، لخير أمتنا وخير  
الإنسانية جمعاء، وإنها لكفيلة بصنع المعجزات وتقديم  
أروع المنجزات، قال تعالى " نِعْمَةٌ مِنِّ عِنْدِنَا كَذَلِكَ نَجْزِي  
مَن شَكَرَ " (س. الفرقان) وقال تعالى " وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن  
شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ " (س. إبراهيم 7) .

معاشر المسلمين

إذا أردنا تدارك ما فات، والتغلب على المصائب  
والأزمات، فعلينا أفراداً وجماعات، أن نستعمل رصيدنا  
من الوقت أحسن استعمال، في جميع الظروف والأحوال

فمن لم يعتر الوقت بوضع لبنات جديدة في صبح الحضارة  
والعمران، واتكل على جهود من سبقوه من بني الإنسان،  
ولم يحاول أن يكون في تقدم مستمر، بفضل طاقاته  
الفكرية ومدخراته من الوقت، لربلث إلا قليلاً حتى  
يصبح في تأخر مطرد يهوي به إلى الهاوية. إذا الإنسان  
في هذه الحياة سائر لا واقف، فإما أن يتجه إلى أمام،  
وإما أن يتجه إلى وراء، إما أن يصعد إلى أعلى، وإما أن  
ينزل إلى أسفل، وكما قال أحد حكماء العلماء: "ليس  
في الطبيعة ولا في الشريعة وقوف البتة، ما هي إلا مراحل  
تطوى طياً، فسرع ومبطئ، ومتقدم ومتأخر، وإنما  
يتخالف الناس في جهة المسير، وفي السرعة والبطء،  
وليس في الطريق واقف، اللهم إلا إذا كان الوقوف  
لمجرد الاستجمام، والعودة للسير مع الركب إلى الأمام،  
قال تعالى في محكم كتابه: "وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ كَلَّا  
وَالْفَقِيرَ وَالْيَلِيلَ إِذَا أَذْبَرَ وَالصَّبِيحَ إِذَا أَسْفَرَ إِنَّهَا لَا تُخَذَى  
الْكِبَرُ نَذِيرٌ لِلْبَشَرِ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ  
كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهينَةً (س. المدثر. 32-34) .

## معاشر المسلمين

إنَّ الطريق إلى مركز الصدارة بين الأمم مفتوح في وجه الأمة الإسلامية لا يحول بينها وبينه حائل، لكن يلزم لضمان ذلك أن لا تقتصر عنايتها على الجانب المادي وحده، وعليها أن توجه حتماً كافياً من اهتمامها إلى الحفاظ على تلاحم الأسرة المسلمة وحمايتها من عوامل التفكك والانحلال، وأن تعيد للتربية الدينية والخلقية ما كان لها من الاعتبار والأهمية في نشأة الأجيال، وأن تجعل من الأم المسلمة أمّاً مثالية تعز بأن تكون هي التربية الأولى للناشئة والأطفال فداءً لدينها، واخلصاً لوطنها، وأن تجعل من المدرسة - والكلية والجامعة - إلى جانب المسجد - الملتقى المفضل والدائم للعلم والإيمان، وأن تتعاون على البر والتقوى لا على الإثم والعدوان، وأن تزيل من طريق التضامن الإسلامي الكامل والشامل كل ما يعرضه للانتكاس والاختلال، وأن تقبل على حلّ مشاكلها الطارئة والزمنية بجدية وواقعية وتخطيط،

بدلاً من اللامبالاة والاهمال والارتجال .

وستجد في تراثها الروحي والحضاري الخالد ما يعينها على طرح هذه المشاكل طرحاً واضحاً معقولاً، وحلها حلاً إسلامياً مرضياً ومقبولاً، ولا غرابة في ذلك مادام ديننا الحنيف هو دين الحق وأمتنا المسلمة هي أمة الحق بشهادة قول الله تعالى في محكم كتابه "هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ" (س. الفتح - 28 -)، وقوله تعالى في منزل خطابه "وَمَنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ" (س. الأعراف - 181 -).

ولعل أجمع وأنفع وصية يوصي بها كل مسلم أخاه في بداية القرن الجديد هي أن نطبع فكرنا وحياتنا وسلوكنا الخاص والعام بالطابع المميز لحضارتنا الإسلامية الذي ارتضاه الله لنا، ألا وهو طابع الاعتدال والوسط، المنافي لكل إسراف وشطط، والمترفع عن كل تهريج ولغط، ففي نطاق المبدأ الإسلامي "الوسط" والحد الفطري "الوسط" لا كبت ولا إباحية، وإنما علاقات شرعية أخلاقية، وفي نطاق المبدأ

الإسلامي "الوسط" لا محل للإسراف والتبذير، كما أنه لا محل  
 للشح والتقتير، ولا محل للغنى الفاحش، كما أنه لا محل  
 للفقر المذقع، ولا محل للفوضى، كما أنه لا محل للاستبداد،  
 ولا محل للغو في الدين، كما أنه لا محل للتطاول على  
 قداسة الدين، ولا محل لطغيان مطالب الروح على  
 مطالب الجسد، كما أنه لا محل لطغيان مطالب الجسد  
 على مطالب الروح.

وحيث إن "الأمة الوسط" هي الأمة المثالية التي  
 تقوم الحياة فيها على قاعدة التوازن والانجاء والتكامل  
 والتناق النام، فقد اختار الله لنا أن نكون "أمة وسطاً"  
 رحمة بنا، وحفاظاً على وحدتنا والفتنا وضماناً لاستمرار  
 حياتنا، وحماية لنا من أخطار التطرف التي قد  
 تهددنا، فقال تعالى "قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي  
 مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً  
 لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً"  
 (س. البقرة 142-143)

معاشر المسلمين

لنتوجه إلى الله العلي القدير- ونحن في مفتح هذه

المرحلة الجديدة من تاريخ أمتنا - سائلين منه سبحانه  
أن يمنحنا نعمة السداد والتوفيق وأن يسلك بنا  
وبالإنسانية جمعاء أقوم طريق، ولنستقبل هذه الفترة  
الفريدة من حياتنا بكل اطمئنان وتفاؤل، ولنعمل  
على تصفية ما يبدو في الجو من بعض الغيوم العابرة،  
بإحياء روح التأخي والتواصل، وإن خير ما نستقبل  
به هذا القرن الجديد، هو الاجتماع على كلمة سواء تجعل  
منا بحق أمة "الوحدة والتوحيد" قال تعالى "إِنَّ هَذِهِ  
أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ" (س الانبياء: 92).  
ولنعقد العزم على تأدية رسالتنا، بأداء حقوق الله  
وحقوق العباد، وعون عشاق الحرية على التحرر  
والخلاص في كافة أرجاء البلاد، ولا سيما إخواننا  
الأمجاد، من أبناء شعب فلسطين المجاهد، وقبلتنا  
الأولى وقدسنا الشريف الخالد، ولنقف على قدم  
الاستعداد، بكل ما يلزم من العدة والعتاد واثقين  
بحقنا، متمسكين في نفس الوقت بديننا، معتزين  
بمضارتنا، حريصين على حفظ مقوماتنا والدفاع عن

كياننا ، ملتزمين في حياتنا اليومية بأداب عقيدتنا  
وتعاليم شريعتنا ولنتسلح - لمواجهة مسؤولياتنا  
الثقيلة والمتنوعة في هذا العصر - باكتشافات القوة  
الفكرية التي هي "قوة العلم" وأدوات القوة المادية  
التي هي "قوة السلاح" وطاقات القوة الروحية التي  
هي "قوة الاخلاق". ولنجعل شعارنا اليومي الدائم  
العلم النافع، والعمل الصالح، والإنتاج المستمر،  
والكسب المشروع، والرفق المظرد، والتنافس المحمود،  
والسير الدائم إلى الأمام، وضرب المثل لبقية الأقاليم،  
ولنحول دينا الإسلام الواسعة التي لا تغيب عنها  
الشمس إلى 'مسجد كبير' نعبد الله جميعاً في محرابه،  
ونقوم فيه بالخلافة عن الله في الأرض، طبقاً لما جاء  
في كتابه، كل بقدر ما آناه الله من علم وفهم وخبرة  
وتجربة، وما وهبه من مواهب فطرية ومكتسبة، ولنكن  
معاشر المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها في مستوى  
مسؤوليات هذا القرن الجديد، ولنجعل منه حلقة  
ذهبية في سلسلة تاريخ الإسلام المجيد، وعلينا

أن نتخذ كتاب الله في جميع خطواتنا دستوراً ورائداً،  
ونجعل رسوله المصطفى إماماً وقائداً، فبذلك نعود  
إلى حظيرة الإسلام الصحيح ونربط الماضي بالحاضر،  
ونعد الحاضر للمستقبل، ونفتح صفحة أخرى بيضاء  
نقية في تاريخ أمتنا وتاريخ البشرية. قال تعالى "وَالَّذِينَ  
آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ  
وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ"  
(س. محمد. 2). وقال تعالى "وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى  
اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ" (س. فصلت. 33).  
وقال تعالى "قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ  
أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ"  
(س. يوسف. 108).

والسلام على ابنائي المسلمين وإخواني المسلمين  
في كل مكان ورحمة الله وبركاته.

وحرر بفاس يوم الأحد فاتح محرم عام 1401 الموافق  
9 نونبر سنة 1980.

دِراسَاتُ  
فُرَانِيَّةٍ وَحَدِيثِيَّةٍ



# ابن الأبار المحدث

للأستاذ سعيد أعراب

عرف ابن الأبار بترائه الضخم في التاريخ والسير والادب ، وقدمت عنه بحوث مستفيضة في هذا الميدان ، ولكننا لا تكاد نعرف عنه شيئاً كمحدث ، والاسف انه لم تتجه اليه انظار الباحثين من هذه الزاوية ، ولم ينل حظه من عناية الدارسين ، وربما كان لهم عذرهم ، فكل آثاره في هذا الباب قد ضاعت ، ولم يصلنا منها شيء ، ولعلها التهمتها النيران ، كما التهمت جثته ، وهي من المآسي التي اصطلحت على هذا الرجل الفذ في حياته وبعد موته .

«والسيل حرب للمكان العالي»

ومن حسن الحظ أن يحتفظ لنا معجمه في اصحاب الصدفي ، وبعض كتبه الاخرى في التراجم والسير ، بأحاديث وأخبار - وهي كباقي الوشم في ظاهر اليد تم عن سعة افقه في الرواية ، ومعرفته الدقيقة بالرجال ، ومن هنا كان منطلقنا للتعرف على ابن الأبار المحدث .

وهو ابو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن عبد الله بن عبد الرحمان بن أحمد بن أبي بكر البلسي القضاعي ، الشهير بابن الأبار .

**مولده ونشأته :**

ولد ببلسية عند صلاة الغدوة يوم الجمعة في أحد شهري ربيع من سنة 595 هـ (1) ، ونشأ في بيت علم ودين ، أخذ عن والده وتلا عليه

(1) التكملة ص : 511 - طبع مجوِّط ، والمعجم في اصحاب الصدفي ص 81 .

بحرف نافع (2) ، وحفظ القرآن وجوده على أبي حامد بن أبي زاهر  
المكتب (3) ، وأبي علي بن الوزير (4) ، وأبي زكريا يحيى بن زكريا ،  
الانصاري المعروف بالجميدي (5) ، وأفاد من ابن غطوس - خطاط  
الاندلس - في الرسم القرآني ، وتجويد الخط (6) ، وقرا بالسبع على أبي  
الحسن بن خيرة (7) ، وابن الحصار (8) ، وسواهما .

ودرس العربية والادب ، على أبي الحجاج يوسف بن خليفة (9) ، وأبي  
علي الشلوين (10) ، في آخرين .

وكان والده يصحبه معه إلى مجالس العلم ، ويستجيز له الشيوخ ،  
وربما استجاز له وهو - بعد - لم يتجاوز الثالثة من عمره (11) ، وشيوخه  
ينفون على المائتين ، ضمنهم معجمه في أسماء شيوخه (12) .

### أشهر شيوخه في علوم الحديث :

ومن أشهر شيوخه في علوم الحديث :

1 - أبو عبد الله محمد بن أيوب بن نوح الفافقي (ت 608 هـ) (13)،  
أخذ عن شيوخ عدة بالاندلس ، وكتب إليه من الاسكندرية ، أبو طاهر  
السلفي ، وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية - مع وفور حظه منها ،  
وميله فيها إلى الاعلام المشاهير - دون اعتبار لعلو الاسانيد ، مع حسن  
الحظ ، وبراعة الضبط ، وتدقيق النظر ، والامانة في المعارف ، والبصر

- (2) نفس المصدر .
- (3) المصدر نفسه - 343/1 .
- (4) التكملة 1 / 365 - طبع مصر .
- (5) التكملة 2 / 728 - طبع مجويط .
- (6) التكملة 2 / 592 - 593 - طبع مصر .
- (7) التكملة 2 / 681 - طبع مجويط .
- (8) التكملة 1 / 100 - طبع مصر .
- (9) التكملة 2 / 739 - طبع مجويط .
- (10) نفس المصدر 2 / 658 .
- (11) التكملة 2 / 566 - طبع مجويط .
- (12) التكملة 1 / 125 - طبع مصر .
- (13) انظر ترجمته في التكملة 2 / 582 - 584 ، والدليل والتكملة 6 / 136 - 138  
وغاية النهاية 2 / 108 .

بالحديث ، والحفظ للانساب والاخبار ، أقرأ القراءان ، وأسمع  
الحديث (14) ، قال ابن الأبار : ( تلوت عليه القراءان بالسبع ، وسمعت منه  
بعد والذي ومعه ، وأجاز لي ، وهو أغزر من لقيت علما ، وأبعدهم  
صيتا ) (15) .

2 - أبو الخطاب أحمد بن محمد بن عمر بن وأجب القيسي  
البلنسي ، حامل راية الرواية بالاندلس ، وآخر المحدثين المسندين ، كان  
لا يعدل به أحد من أهل وقته - عدالة وجلالة ، وسعة اسمعه ، وعلو  
أسناد ، وصحة قول وضبط ، مع عناية كاملة بصناعة الحديث ، ويصر به ،  
وتحقق بحمله ، وذكر لرجاله ، وتهافت على كتبه وما يتعلق بفنه ، ومحافظة  
على اسماعه ونشره ، وترغب للرحلة فيه ، وكانت الرحلة اليه في زمانه ،  
ولم يكن شأنه ولا الغالب عليه سوى الحديث ، اليه جنح ومال ، وفي  
سماعه رحل ، اقتنى من الاصول العتيقة ، والذخائر النفيسة ، الشيء  
الكثير ، وربما سافر في تحصيلها ، وهي كانت جل ما أورث ، سمع منه  
الناس قديما وحديثا ، وانتفعوا بلقائه ، وفي هذا الصدد يقول ابن الأبار :

« ورزقت منه قبولا ، وبه اختصاصا ، فمعظم روايتي - قديما - عنه ،  
وأجاز لي غير مرة خطا ولفظا » .

3 - أبو سليمان داود بن سليمان بن حوط الله الانصاري الحارثي .  
( ت 621 هـ ) ( 18 ) . تجول في بلاد الاندلس للسمع من مشايخها ،  
والأخذ عن روايتها ، كان شديد العناية بالرواية ، وكانت أغلب عليه من  
الدراية ، فعال الى الجمع والاكثر ، وأخذ عن الكبار والصفار ، وهو  
وأخوه أبو محمد كانا أوسع أهل الاندلس رواية في وقتها ، لا ينازعان في  
ذلك ولا يدافعان ، مع الجلالة والعدالة ، ولي قضاء بلنسية في آخر سنة  
( 608 هـ ) .

(14) التكملة - 2 / 584 - طبع مصر .

(15) نفس المصدر .

(16) انظر التكملة 1 / 108 .

(17) انظر ترجمته في التكملة 1 / 101 ، والادب والتكملة 2 / 470 ، وبرنامج الرعياني 47 ،  
والعربية العليا ص : 116 ، والديباج المطعوب ص : 56 .

(18) انظر ترجمته في التكملة 1 / 316 ، وبرنامج الرعياني ص : 56 ، والاحاطة 326/1 .

قال ابن الأبار : ( وبها اختلفت اليه ، وسمعت منه ، وأجاز لي غير مرة ) (19) .

4 - أبو الربيع سليمان بن موسى الكلاعي البلنسي ، عني بالتقيد والرواية ، وكان أماما في صناعة الحديث ، بصيرا به ، حافظا حافلا ، عالما بالجرح والتعديل ، ذاكرة للمواليد والوفيات ، يتقدم أهل زمانه في ذلك ، وفي حفظ أسماء الرجال ، وكتب الكثير ، وكان حسن الخط ، لا نظير له في الاتقان والضبط ، وإليه كانت الرحلة في عصره للاخذ عنه (20) .

ويحدثنا ابن الأبار في هذا الصدد فيقول : ( اخذت عنه كثيرا ، وانتفعت به في الحديث كل الانتفاع ... (21) - استشهد - رحمه الله - في كائنة انتشة على ثلاثة فراسخ من بلنسية - مقبلا غير مديسر - في العشرين من ذي الحجة سنة 634 هـ ) (22) .

هؤلاء أعلام الأندلس في الحديث : وقد كان لهم أثرهم في حياة ابن الأبار ، وكان سليمان بن حوط الله يقول : المحدثون بالأندلس ثلاثة : أبو محمد بن القرطبي ، وأبو الربيع سليمان بن موسى الكلاعي ، ويسكت عن الثالث - فكانوا يرون أنه يعني نفسه (23) .

وهناك شيوخ كثيرون - في المغرب والمشرق - أجازوا ابن الأبار ، واذنوا له في الرواية عنهم ، - كتابة أو لفظا ، ومن هؤلاء الشيوخ :  
5 - أبو بكر محمد بن أحمد بن عبد الملك بن أبي جمرة (ت 599هـ) . قال فيه ابن الأبار : وهو أعلى شيوخ الأندلسيين اسنادا (24) .

6 - أبو عمر أحمد بن هارون بن عات ، كان أحد الحفاظ للحديث ، يسرد المتن والأسانيد ظاهرا ، لا يخل بحفظ شيء منها ، موصوفا بالدراية

(19) الكلمة 1 / 316 .

(20) انظر الكلمة 2 / 709 .

(21) نفس المصدر .

(22) انظر ترجمته في الكلمة 708/2 ، وبرنامج الرعيني ص : 66 ، والرقبة العليا : 119

(23) الكلمة 2 / 881 .

(24) 1 / 561 - 566 .

والرواية ، غالباً عليه الورع والزهد على منهاج السلف الصالح ، كتب إلى ابن الأبار مجيزاً له بما رواه وألفه ، شهد وقعة العقاب ، وفيها فقد سنة ( 609 هـ ) ( 25 ) .

7 - أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن التجيبي ( ت 610 هـ ) ، كان حافظاً مفيداً بما جمع ، ويذكر ابن الأبار أنه روى عنه الجلة ، لعلو باسناده ، وتشاهر عدالته ، وكتب إليه بإجازة ما رواه وألفه ( 26 ) .

8 - أبو عبد الله محمد بن أحمد بن اليتيم ( ت 621 هـ ) ، كان رواية مكثراً ، رحالة في طلب العلم ، عالي الإسناد ، نسبته بعض الشيوخ إلى الاضطراب وغمزه ، ورغم ذلك فقد رحل إليه الناس وسمعوا منه ، وقد أخذ عنه الجلة ، ويذكر ابن الأبار أنه كتب إليه بالإجازة لجميع روايته ، وسمى جملة من شيوخه ( 27 ) .

9 - أبو القاسم أحمد بن يزيد بن بقي ( ت 625 هـ ) من رجال الاندلس جلالة وكمالا ، ولا يعلم فيها أعرق من بيته في العلم والنباهة ، إلا بيت بني مفيث بقرطبة ، وبيت بني الباجي باشبيلية ، وله التقدم على هؤلاء ، سمع منه الناس ، وتنافسوا في الأخذ عنه ، ويذكر ابن الأبار أنه كتب إليه بإجازة ما رواه ، وهو آخر من حدث عن شريح بالإجازة ، وانفرد برواية الموطأ عن عبد الحق - قراءة ، وعن ابن الطلاع - سماعاً ( 28 ) .

10 - أبو الخطاب عمر بن حسن بن دحية الكلبي السبتي ( ت 633 هـ ) كان بصيراً بالحديث ، معنياً بتقييده ، مكباً على سماعه ، حسن الخط ، معروفاً بالضبط ، رحل إلى المشرق وأخذ عن جماعة ، ذكر ابن الأبار أنه كتب إليه بالإجازة سنة 613 هـ ( 29 ) .

11 - أبو الحسن علي بن محمد بن منصور المعروف بابن المقير ، كتب إلى ابن الأبار من القاهرة يجيزه بمروياته ( ت 643 هـ ) ( 30 ) .

(25) الكلمة 1 / 101 - 102 .

(26) الكلمة 2 / 588 - 589 .

(27) الكلمة 2 / 613 - 614 .

(28) الكلمة 1 / 115 - 116 .

(29) الكلمة 2 / 659 - 660 .

(30) تذكرة الحفاز 4 / 1432 .

## ابن الأبار الرواية :

لابن الأبار مرويات كثيرة ، لا نستطيع احصاءها في هذه العجالة ، كيف - وهو الحافظ الواعي ، لا يكاد يكون هنا كتاب في الاسلام ، الا وله فيه رواية - كما يقول الفيريني - (31) .

ولنذكر بعض هذه المرويات - واكثرها من اصول اشيائه ، سمعها عليهم ، وناولوها اليه بأيديهم ، او اجازوه بها ، - مكتوبة او اذنا ، وكثير منها انتقل اليه بوجه او آخر - كما سنرى .

## ١ - مروياته :

### ومن هذه المرويات :

- جامع الترمذي بخط أبي الربيع البرلاني ، سمعه من أبي علي ، قال ابن الأبار : ( كان عند شيخنا أبي الربيع الكلاعي ، ثم صار الي (32) .
- سنن الدارقطني : اصل أبي الخطاب بن واجب ، ويذكر ابن الأبار انه سمعه على شيخه أبي الخطاب هذا ، وما فاته منه ، فهو اجازة ، ( وقد صار الي الاصل الذي تقيد فيه ذلك - والحمد لله ) (33) .
- كتاب الشمايل للترمذي ، من اصول أبي الخطاب بن واجب (34) .
- كتاب الشهاب للقضاي ، سمعه من يحيى بن داود التادلي (35) .
- سباعيات أبي علي الصدفى ، من تأليف أبي الربيع سليمان بن موسى الكلاعي ، في ثلاثة اجزاء ، ويذكر ابن الأبار انه انتقل اليه بخط مؤلفه (36) .

---

(31) عنوان الدراية ص : 311 .  
(32) المعجم ص : 316 ، ويذكر ابن الأبار في ص : 113 : انه وقع اليه السفر الاخير منه بخط ابن خليفة .  
(33) المعجم ص : 112 ، وانظر ص : 11 - 82 .  
(34) المعجم ص : 128 .  
(35) التكملة 2 / 731 .  
(36) المعجم ص : 14 .

- الناسخ والمنسوخ لهبة الله ، بخط أبي العباس أحمد بن حسن بن سليمان البنلنسي من تلاميذ أبي علي ، قال ابن الأبار : ( وهو عندي ، وفيه تقييد سماعي علي أبي الخطاب شيخنا ) (37) .
- جزء في حديث المغفر وطرقه — لأبي الوليد بن الدباغ — ويذكر ابن الأبار أنه قرأه على أبي الخطاب عنه به (38) .
- جزء في حديث الحسن بن عرفة ، — في أصول أبي علي ، قال ابن الأبار : ( وهو عندي بخطه ) (39) .
- أصل أبي علي من كتاب « المؤلف والمختلف » — للدارقطني — وفيه خط القاضي عياض للمعارضة ، يذكر ابن الأبار أنه سمع جميعه على القاضي أبي الخطاب بن واجب ، قال : ( وهو عندي بخطه ) (40) .
- أجزاء من حديث المحاملي — أصل أبي العباس بن طاهر الانصاري الخزرجي . يذكر ابن الأبار أنها من الأجزاء التي انتقلت إليه (41) .
- حديث محمد بن عبد الله الانصاري بخط أبي بكر محمد بن عبد الرحمن بن المهلب الأسدي ، قال ابن الأبار : ( وهو عندي بخطه ) (42) .
- شيوخ ابن الحارود — من تأليف أبي علي الصدفي ، ويذكر ابن الأبار أنه عنده بخطه (43) .
- جزء في حديث ( ما من عبد مسلم يذنب ذنبا ) — من تأليف أبي علي ، جمع طرقه ، واستقصى فوائده . قال ابن الأبار : ( وهو جزء صغير كتبه عن أبي الخطاب وحدثني به عن جماعة من أصحاب الصدفي ) (44) .

- 
- (37) المعجم ص : 35 .  
 (38) المعجم ص : 38 .  
 (39) المعجم ص : 109 .  
 (40) المعجم ص : 108 .  
 (41) المعجم ص : 11 .  
 (42) المعجم ص : 10 .  
 (43) المعجم ص : 30 .  
 (44) نفس المصدر .

— الاستدراك على استيعاب ابن عبد البر — لابي بكر بن فتحون — بخطه،  
ويذكر ابن الأبار انه ناوله اياه استاذة ابو الخطاب ، وحدثه بذلك  
عن ابن الدباغ ، وابن شكوال عن مؤلفه ( 45 ) .

— حديث : ( الأيمان اقرار باللسان ، ومعرفة بالقلب ، وعمل بالاركان ) —  
قال ابن الأبار : ( نسخة كبيرة — عندنا — باسناده ( 46 ) ) .

— مجموعة من حديثي جابر وبريرة ، ويذكر ابن الأبار انها عنده بخط  
ابي الربيع الكلاعي ( 47 ) .

— موطأ مالك برواية يحيى بن يحيى الليثي — قرأه على ابي عبد الله بن  
نوح ، وابي الخطاب بن واجب ( 48 ) .

— تاريخ ابن أبي خيثمة الذي يقول فيه مؤلفه : من اخذ هذا الكتاب :  
فقد اخذ جوهر علمي ، لقد استخرفته من بيت فلان كتبنا ، فيه ستون  
الف حديث ، عشرة آلاف مسندة الى النبي ( ص ) وسائر مراسيل  
وحكايات ، وانما كتابي لمن خشي حوطته في الحديث ، لاني انما اخذت  
الاطراف ، ويذكر ابن الأبار انه حدثه بهذا التاريخ شيخه ابو الخطاب،  
وقرأ عليه يسيراً منه ، واجاز له سائر ( 49 ) .

— روايات وتوالمف ابي طاهر السلفي ، قال ابن الأبار : ( حدثنا نيف  
على العشرين من شيوخنا الاندلسيين والمشرقيين ، وانبأني ابن  
ابي جمرة ، عن ابي طاهر السلفي بجميع رواياته وتوالمفه ، ومنها  
كتاب الاربعين ) ( 50 ) .

## ب - تخريجاته :

خرج ابن الأبار في معجم أصحاب الصدق نحو مائة وخمسين حديثاً،  
ومثلها من آثار واخبار ، ولعله سلك نفس الصنيع في بقية المعاجم :

( 45 ) المعجم ص : 112 .

( 46 ) المعجم ص : 130 .

( 47 ) التكملة 1 / 220 .

( 48 ) برنامج التجيبي ( مخطوط خاصة ) .

( 49 ) المعجم ص : 41 ، وص : 132 .

( 50 ) المعجم ص : 51 .

— معجم اصحاب ابن عبد البر - معجم اصحاب أبي عمرو  
المقرئ - معجم اصحاب أبي علي النيسابوري - معجم اصحاب أبي داود  
الهشامي - معجم أبي بكر بن العربي - معجم شيوخ أبي الحسين بن السراج .

ومنهجه في ذلك منهج المحدثين القدامى ، من اعتماد الرواية  
الصحيحة بشروطها المعتبرة ، من الثقة ، والعدالة ، والضبط ، إلى جانب  
الاسناد والاتصال ، ويأتي أحيانا بالحديث معلقا ، وربما لأنه ليس على  
شرطه ، فيقول مثلا : حدثت عن فلان - هكذا ، ولعل ذلك لما فيه من لين ،  
وعلة خفية .

### ج - تحريه في الرواية :

كان ابن الأبار شديد التحري في رواياته ، فلا يروي إلا عن ثبتت  
عدالته ، واشتهرت روايته ، ولم يغمزه أحد من معاصريه ، فقد ذكر في  
ترجمة أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عطية الأنصاري ( ت 223 هـ ) -  
أنه سمع بمكة والإسكندرية ، وبالاندلس ، وحدث يسيرا ، وكتب كثيرا ،  
قال : وسمعت من يغمزه وتركته الأخذ عنه (51) .

وقال في حق أبي عبد الله بن الصغار ، صحبته طويلا : وسمعت منه  
بعض رواياته ، وأجاز لي بلفظه غير مرة ، وأملى علي أسماء شيوخه ،  
وادعى الأكتار عنهم ، فاسترعت في ذلك ، وخفت أن يتساهل في الرواية ،  
تساهله في الأخبار والحكايات (52) .

ولعله تأثر في ذلك بشيخه القدوة أبي الخطاب بن واجب ، فقد ترك  
الأخذ عن أبي العرب البقاعي ، لقول ابن عياد فيه : وغيره أوثق  
منه (53) .

### د - حرصه على علو الاسناد :

منذ القدم - وشيوخ الحديث يتنافسون في علو الاسناد ، ويحرصون  
عليه أشد الحرص ، ولعل ذلك ما جعلهم يرحلون إلى المشايخ ، ويجوبون

(51) التكملة 1 / 335 - طبع مجوذب .

(52) نفس المصدر 1 / 354 .

(53) المعجم ص : 679 .

الاقطار ، فاذا لم يقدر لهم ذلك ، كاتبوهم واستأذنوهم في الرواية عنهم ، ومن هنا اضطروا الى الرواية بالاجازة ، ويذكر ابن الابار انه يروي تفسير عبد بن حميد ، وعن شيخه ابي بكر بن ابي جمرة - اجازة ، عن ابيه عن العذري ... بينما يرويه الحافظ ابو محمد عبد الحق الاشبيلي عن ابي محمد طاهر بن عطية المري القاضي ، عن ابي عبد الله بن بشير الانصاري ، المعروف بالميورقي ، عن ابي علي الصدفي ، عن العذري (54) .

فرواية ابن الابار - وهنا - اعلى بدرجة - من رواية عبد الحق الاشبيلي .

على ان هناك عند ابن الابار ، ما هو اعلى من هذا ، فقد حدث عن ابي الحسن بن ابي المحاسن بن بNDAR ، عن ابي الحسين عبد الرحمان الداودي ، عن ابي محمد بن حموية ، بمثله (55) .

فابن الابار في هذا - كانه - من طريق عبد الحق - اخذه ، عن ابي علي ، وهو قد استشهد قبل مولده بأزيد من ثمانين عاما (56) .

ومن رواية ابي عمران موسى بن سعادة عن ابي علي ، انبأنا القاضي ابو محمد السرقسطي ، اخبرنا ابو عمر الطلمنكي ، حدثنا ابو جعفر بن عون الله ، حدثنا قاسم بن اصبع ، حدثنا ابو بكر ابن ابي خيثمة ، حدثنا يحيى بن معين ، حدثنا خالد بن حيان ، عن جعفر بن برقان ، و فرات بن سليمان ، عن ميمون بن مهران ، قال : ان الله كان يتعاهد الناس بنبي بعد نبي ، وان الله تعاهد الناس بعمر بن عبد العزيز (57) .

وابن الابار يروي هذا الخبر عن ابي بكر بن ابي جمرة ، عن ابيه ، ان ابا عمر النمري ، انبأه عن عبد الوارث بن سفيان ، عن قاسم بن اصبع ، قال : فكانني رويته عن ابي علي (58) .

(54) نفس المصدر ص : 144 .

(55) المعجم ص : 144 .

(56) نفس المصدر .

(57) المعجم ص : 198 .

(58) نفس المصدر .

ولعل ابن الأبار يريد بهذا أن يبطل ما شاع بين الناس أن أعلى الروايات بالاندلس هي رواية أبي عمران عن أبي علي - كما في البغية (59).

### ابن الأبار الناقد :

بممارسة ابن الأبار لفنون الحديث ، اكتسب مهارة فائقة في معرفة صحيحه من سقمه ، ومشهوره من غريبه ، كما كانت له المعرفة الكاملة بالرجال وطبقاتهم ، وخصوصاً أهل الاندلس منهم ، وقد انتقد أحاديث ، وطمع في رجال ، سنتحدث عنهم بعد .

### ١ - نقده لأحاديث :

ومن الأحاديث التي نقدها ابن الأبار ، أما لغرابتها ، أو لجهالة رجالها :

— حديث : طعام البخيل دائم ، وطعام الكريم شفاء .  
قال فيه ابن الأبار : أنه من غرائب حديث مالك ، وقد تبرأ من عهده أبو علي رحمه الله (60) .

— وحديث عبد الله بن عمرو بن العاص قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ( خیرت بین الشفاعة وبين أن يدخل شطر من أمتي الجنة ) - الحديث .

قال فيه ابن الأبار : أنه لا يصح عن عبد الله بن عمرو بن العاص ، وإنما هو عبد الله بن عمر بن الخطاب ، وهو وهم لم يتنبه له أبو علي ، ولا أحد من رواة الجلة - عنه (61) .

— وحديث الشعبي أن رسول الله ( ص ) قال : من أشرط الساعة ، موت الفجأة ،

(59) انظر ترجمة : 1330 .  
(60) المعجم ص : 86 ، وانظر فيض القدير على الجامع الصغير 4 / 265 .  
(61) المعجم ص : 109 - 110 .

قال ابن الأبار : والحديث مع إرساله منكر ، ومحمد الذي يروي عنه عبد الله بن سهل وأبوه - مجهولان (62) .

ومنها :

— حديث علي قال : سمعت رسول الله ( ص ) يقول : ( من قرأ ياسين عدلت له عشرين حجة ) - الحديث .

قال ابن الأبار : نقلت هذا الحديث الغريب من خط أبي علي ، ثم أورد بعض أسانيده إلى أبي علي ، وأبي طاهر السلفي (63) .

— حديث سهل بن مالك عن أبيه عن جده قال ، لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم من حجة الوداع ، صعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال : ان أبا بكر لم يستوني قط - الحديث .

قال ابن الأبار : حكى أبو عمر بن عبد البر ان الحديث موضوع ، وخالد بن عمرو متروك (64) .

### مأخذ علي ابن الأبار:

ويؤخذ على ابن الأبار انه لم يطبق القاعدة الحديثية في الجرح والتعديل على كل الأحاديث التي خرجها ، فهناك أحاديث سكت عنها - وهي مطعون فيها ، مثل حديث : وجبت محبة الله على من أغضب فحلم . - سكت عنه ابن الأبار ، وقد طعن فيه بأن من رجاله أحمد بن داود بن عبد الغفار المصري ، وهو متكلم فيه .

قال في الميزان : كذبه الدارقطني وغيره ، وساق من أكاذيبه هذا الخبر ، وفي اللسان انه قال فيه ابن طاهر : كان يضع الحديث (65) .

(62) الكلمة 1 / 777 - طبعة مصر .

(63) المعجم ص : 203 - 204 .

(64) المعجم ص : 190 - 191 .

(65) انظر فيض القدير 6 / 261 .

ولا يقال ان ابن الابار راعى جانب الدين وثقوه كالحاكم وغيره ، قلت :  
ان ابن الابار لم يطبق هذه القاعدة أيضا في عدة احاديث ، منها : حديث  
طعام البخيل داء وطعام الكريم شفاء - وقال فيه : انه من غرائب حديث  
مالك ، وقد تبرأ من عهده ابو علي ، ومما لا شك فيه ، ان ابا علي انما  
تبرأ من عهده ، لان المقداد بن داود من رجاله قد تكلم فيه ، لكن زين الدين  
العراقي ذكر ان الحديث رواه ابن عدي ، والدارقطني ، في غرائب مالك ،  
وابي علي الصديقي في غرائب ، وقال : رجاله ثقات ، أئمة (66) .

### ب - نقده للرجال :

ومن الرجال الذين نقدهم ابن الابار :

— ابو البركات عبد الرحمن بن داود الواعظ ، يعرف بالزيراري ، من  
اهل مصر ، قال فيه : ابن الابار : سمعت وعظه بالمسجد الجامع من  
بلنسية ، وادعى الرواية عن ابي طاهر السلفي ، وابي الفضل  
الطوسي ، وجماعة من المشاركة والانديسيين - لم يلقهم ولا سمع  
منهم ، وربما حدث بواسطة عن بعضهم ، واكثرهم مجهولون ، وقفت  
على ذلك في فهرسة روايته ، فزهد اكثر الناس فيه ، واطرحوا  
روايته (67) .

— ابو العباس احمد بن محمد بن عبد الرحيم بن البرادعي ، قال فيه  
ابن الابار : لم يكن بالضابط ، وقد اخذ عنه ، رأيت السماء منه  
بمرسية سنة ( 559 هـ ) (68) .

— ابو عبد الله محمد بن ابراهيم العذري ، قال ابن الابار : حسن الخط ،  
عديم الضبط ، أسقط بعض رجال الاسناد ، واتى باغلاط  
قبيحة (69) .

— ابو اسحاق ابراهيم بن محمد بن ابراهيم الانصاري الخزرجي ،

(66) انظر فيمن التقدير على الجامع الصغير 4 / 265 .

(67) انظر التكملة 2 / 591 - طبع مجويع .

(68) التكملة 1 / 68 - طبع مصر .

(69) نفس المصدر 1 / 482 .

يعرف بالتطيلي ، رجل حاجا فلقية ، على ما زعم - أبو القاسم عيسى بن عبد العزيز المعروف بالوجيه ، الشريشي الأصل ، وادعى الاكثار عنه في السماع منه ، قال ابن الأبار : وقفت على ذلك من برنامجي ، وأنا بريء من عهده ، لعدم الاحاطة بما فيه من المناكير ، ولهذا الشيخ من التخليط والقلط الذي لا يقع فيه أحد ممن زاول هذه الصناعة أدنى مزاولة - عفا الله عنه (70) .

— أبو اسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم ، ويعرف بالاعلم ، روى عن أبي عبد الله ابن زرقون ، وأبي العباس بن سيد ، وابن عبيد الله ، وغيرهم . قال ابن الأبار : ولم يكن بالضبط (71) .

— أبو زيد عبد الرحمن بن علي بن أحمد بن حبيب ، قال فيه ابن الأبار : لم يكن بالضابط لروايته ، وقفت على أوهام كثيرة بخطه (72) .

— أبو نصر الفتح بن خاقان ، الأديب الشهير ، له سماع من أبي علي ، وأبي محمد البطلبوسي ، وأجازته أبو بكر بن العربي ، قال فيه ابن الأبار : لم يكن مرضيا ، وحذفه أولى من إلباته (73) .

هذا وكان لأراء ابن الأبار النقدية أثرها فيمن بعده ، كما نجد ذلك عند الذهبي في الميزان ، وابن حجر في اللسان ، وسواهما .

### مؤلفاته في علم الحديث :

خلف ابن الأبار آثارا قيمة في علوم الحديث ، ولكنها - مع الأسف - قد ضاعت جميعها ، ولنذكر منها

1 - شرحه على صحيح البخاري - لم يكمله ، ذكره ابن عبد الملك المراكشي (74) .

(70) المصدر نفسه .

(71) نفس المصدر .

(72) التكملة 2 / 583 - 584 - طبع مجويع .

(73) المعجم ص : 212 .

(74) الديبل والتكملة 6 / 259 .

- 2 - ( هداية الممتصف ، في المؤلف والمختلف ) ، - أشار إليه في المعجم (75) ، والتكملة (76) .
- 3 - ( المآخذ الصالح ، في حديث معاوية بن صالح ) - ذكره في المعجم (77) ، وعمله هذا ، أمنية طالما تاق إليها المحدثون في المشرق والمغرب (78) ، ولو لم يكن من مؤلفاته إلا هذا لكفى .
- 4 - ( المورد السلسل ، في حديث الرحمة المسلسل ) - خرج أسانيد وجمع طرقه المتصلة فيه ، أشار إليه في المعجم (79) .
- 5 - ( استدراك على أبي محمد بن القرطبي ، ما أغفله من طرق روايات الموطأ ) - أشار إليه في التكملة .
- 6 - ( الأربعين حديثاً . عن أربعين شيخاً ، من أربعين مصنفاً ، لأربعين عالماً ، من أربعين طريقاً ، إلى أربعين تابعاً ، عن أربعين صاحباً ، بأربعين اسماً ، من أربعين قبلاً ، في أربعين باباً ) . وهذا من بدخ العلم ، وتurf الرواية ، أبان به - كما يقول ابن عبد الملك المراكشي - عن اقتداره مع ضيق مجاله - عما عجز عنه الحافظ الملاحى من ذلك (82) .
- 7 - ( الشفاء ، في تمييز الثقات من الضعفاء ) - ذكره ابن عبد الملك (83) .
- 8 - ( برنامج رواياته ) - ذكره ابن عبد الملك (84) .

- 
- (75) ص : 74 .
  - (76) ج - 1 / 24 - طبع مصر .
  - (77) ص : 87 .
  - (78) انظر تاريخ ابن الفريسي 1 / 138 - 140 .
  - (79) ص : 208 - 110 .
  - (80) ج - 1 / 292 .
  - (81) اقرا بيجاية سنة ( 657 هـ ) اى قبل وفاته بسنة ، انظر برنامج التجي اللوحة 136 ، مخطوطة خاصة .
  - (82) الدليل والتكملة 6 / 259 .
  - (83) المصدر نفسه .
  - (84) نفس المصدر .

## مكانته وآراء الناس فيه :

لابن الأبار مكانته المرموقة في علوم الحديث ، ومعرفة الرجال ، وقد جعله ابن عبد الملك المراكشي خاتمة أهل الأندلس براعة واتقاناً ، وتوسعا في المعارف واقتنانا ، محدثا مكثرا ، ضابطا عدلا ثقة ، ناقدًا يقظا ، عني بالتأليف وبخت فيه ، وأعين عليه بوفور مادته ، وحسن التهدي الى سلوك جادته ، فصف - فيما كان ينتحله - مصنفات برز في اجادتها ، وأعجز عن الوفاء بشكر افادتها (85) .

وحلاه أبو القاسم التجيبي بالامام الحافظ ، الأوحـد ، الأديب التاريخي ، القاضي الشهيد (86) .

ونعت ابن خلدون بالحافظ وقال فيه : انه من مشيخة أهل بلنسية ، علامة في الحديث ، ولسان العرب ، بليغا في الترسيل والشعر (87) .

ووصفه الصفدي بقوله : عني بالحديث . وجال في الأندلس ، وكتب العالي والنازل ، وكان بصيرا بالرجال ، عالما بالتاريخ ، اماما في العربية ، فقيها مقرئا ، اخباريا فصيحا ، كامل الرئاسة ، ذا جلالة وأبهة (88) .

## نهایتہ العاسویۃ :

هذه شهادة أهل العلم والنقد في ابن الأبار المحدث ، وتلك أعماله الجليلة في خدمة الإسلام : وسنة نبیه ، - عليه السلام - فما ذا كان موقف رجال الحكم منه ؟ فهل نال ما يستحق من اجلال وتقدير ، واعظام واكبار ؟ هيئات - هيئات .

ان العواصف العاتية ، والسيول الجارفة ، حرب على القمم الشوامخ ، والجبال الرواسي ، ولكنها تفدق بخيراتها على الاسافل والمستنقعات .

(85) نفس المصدر .

(86) انظر البرنامج - اللوحة 135 مخطوطة الصديق المفضل - الدكتور حسن الوراكلي .

(87) العيسر ج 6 / 683 .

(88) الوافي بالوفيات 3 / 355 .

(89) انظر خبر مقتله في تاريخ ابن خلدون ج 1 / 682 .

ارادوا اذلاك - يا ابن الابرار - فأبيت الا ان تسمع بأنفك ، وترفع  
راسك عاليا ، وتطلقها صرخة مدوية .

أطلب العز في لظى وذو الذل ولو كان في جنان الخلود

كان ابن الابرار على موعد مع القدر ضحوة يوم الثلاثاء عشري محرم  
الحرام عام 658 هـ ، اذ انصفوا به تهمة شق العصا على السلطان ،  
فقتل مظلوما - قعصا بالرماح ، واوقدوا النار في جثته ، ثم احرقوا كتبه  
واوراق سماعه ، وكانهم ارادوا ان يبدلوا الستار عنه ، ويطويه التاريخ  
طيا ، ولكن ابن الابرار ظل خالدا وسبقى خالدا الى الابد . فرحمك الله -  
يا ابا عبد الله ، كفاء ما قدمت من علم . وما اسديت من فضل .

وبعد : فهذه نظرة عجلى عن ابن الابرار المحدث - وقد اقتضبت  
القول فيها اقتضابا ، وارجو ان تتاح لي الفرصة للحديث عنه بصورة اوسع ،  
فالى لقاء آخر - بحول الله .

تطوان : سعيد أعراب



# مَخْصُوصَاتُ مَغْرِبِيَّةٍ فِي عُلُوجِ الْقُرْآنِ وَالتَّحْقِيقِ

لِلْأَسْتَاذِ : مُحَمَّدٍ الْمُنَوْنِيِّ

تهدف هذه العروض إلى التعريف بطائفة من المخطوطات المغربية في الدراسات القرآنية والحديثية ، ولن يكون من وظيفة هذا المسرد التوسع في التعريف بالمخطوطات ، ولا تتبع مراكز وجودها ، والقصد - بالدرجة الأولى - إلى تقديم نماذج مما تتوفر عليه الخزائن المغربية في هذه المواد ، ولمريد التوسع في التعرف على مخطوط ما : أن يرجع إلى « تاريخ الأدب العربي » لبروكلمان ، أو « تاريخ التراث العربي » لفؤاد سزكين ، مع فهرس المخطوطات العربية .

\* \* \*

ومن طبيعة هذه الدراسة أن تتكرر بها الاحالة على مجموعة من الخزائن المغربية ، فلذلك تختصر الإشارة لها كالتالي :

- خ. ع. د : قسم حرف الدال من الخزانة العامة بالرباط .
- خ. ع. ق : قسم حرف القاف من الخزانة العامة بالرباط .
- خ. ع. ك : قسم حرف الكاف من الخزانة العامة بالرباط .
- خ. ع. ج : قسم حرف الجيم من الخزانة العامة بالرباط .
- خ. ع. ح : قسم حرف الحاء من الخزانة العامة بالرباط .
- خ. م. : الخزائنة الملكية بالرباط .
- خ. ق. : خزائنة القرويين بفاس .
- خ. ي. : خزائنة ابن يوسف بمراكش .
- خ. س. : خزائنة الجامع الكبير بمكناس .
- خ. و. : خزائنة الجامع الكبير بوزان .
- م. ت. : المكتبة العامة بتطوان .

- خ. ز. : خزانة الزاوية الحمزاوية باقليم الرشيدية .  
خ. ن. : الخزانة الناصرية باقليم ورزازات .

\* \* \*

## 1 - علوم القراءان الكريم اولا : التفسير

### 1 - كتاب التفسير :

مؤلفه يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة ، التميمي بالولاء ، البصري ثم  
القيرواني نزيلها ، ت. 815 / 200 .  
الموجود : سفر منه يشتمل على سبعة اجزاء صغيرة ، محفوظة في  
دار الكتب الوطنية بتونس : 7447 .  
مع بضعة اجزاء في مكتبة جامع القيروان .  
وهو برواية أبي داود العطاس .

### 2 - مختصر أعراب القراءان ومعانيه :

من تأليف أبي اسحاق الزجاج : ابراهيم بن السري بن سهل النحوي  
البصري ، ت 923 / 311 .  
54 جزءاً موزعة بين عشر مجلدات ، على نقص في بعض الاجزاء .  
مكتوبة على الرق أعوام 382 - 387 .  
خ. ع. ق. 333 .

### 3 - مختصر تفسير يحيى بن سلام مع اضافات :

مؤلفه ابن أبي زمنين : محمد بن عبد الله بن عيسى ، الاندلسي  
اللبيري ، ت. 1008 / 399 .  
عشرة اجزاء يجمعها مجلد ضخيم ، مكتوب بخط مغربي قديم  
عام 611 هـ .  
خ. ق. 34 .

#### 4 - كتاب التحصيل ، لفوائد كتاب التفصيل الجامع لعلوم التنزيل :

لابي العباس المهدوي : أحمد بن عمار بن أبي العباس التميمي ،  
القيرواني نزيل الاندلس . ت . 440 / 1048 .

اختصر به تفسيره الكبير المسمى « بالتفصيل ... » فجاء في  
مجلدين :

الاول : خ . ق . 42 : ينتهي آخر سورة هود .  
والثاني : خ . ع . ق . 89 : يبتدي من سورة الكهف حتى آخر  
التنزيل . فهو غير متصل بما قبله .  
ونسخة اخرى من المجلد الاول : خ . ز . 199 .

#### 5 - المجالس

لابي بكر الطرطوسي : محمد بن الوليد بن أحمد الفهري الاندلسي  
نزيل الاسكندرية ، ت . 520 / 1126 .  
فسر بها سبع آيات موزعة على سبعة مجالس .  
خ . ع . د . 1095 ضمن مجموع .

#### 6 - الارشاد

اسم تفسير القرآن الكريم لابي الحكم بن بركان : عبد السلام بن  
عبد الرحمن بن أبي الرجال محمد ، اللخمي الافريقي ثم الاشبيلي ،  
ت . 536 / 1141 .  
قصد به استخراج احاديث صحيح مسلم من القرآن الكريم ولم  
يكمله ، وسار فيه على طريق الصوفية .  
مكة فيض الله باستنبول 35 : من الاول الى آخر سورة النصر .

#### 7 - احكام القرآن الصغرى

لابي بكر بن العربي : محمد بن عبد الله بن محمد ، المعافري  
الاشبيلي ، ت . 543 / 1148 .  
خ . ع . ك . 274 ، وهي غير الاحكام الكبرى المنشورة .

## 8 - أحكام القراءان

لابي محمد بن الفرس : عبد المنعم بن محمد بن عبد الرحيم ،  
الخزرجي الفرناطي ، ت. 598 / 1202 .

مجلدان : الاول : خ . م . 5040 : من البداية الى نهاية سورة الانعام .  
والثاني : خ . ق . 47 : من سورة المائدة حتى آخر سورة الناس .  
خ . ع . ك . 2050 : المجلد الاول .

## 9 - مفتاح الباب المقفل لفهم القراءان المنزل

تأليف ابي الحسن الحرالي : علي بن احمد بن الحسن التجيبي  
المراكشي ، نزيل حماة ، ت. 638 / 1241 .  
وضعه لبيان تناسب آيات وسور القراءان الكريم وتناسقها .  
خ . ع . ك . 131 ضمن مجموع .

## 10 - العروة للمفتاح الفاتح للباب المقفل المفهم للقراءان المنزل

لنفس المؤلف - كالتكملة لسابقه .  
خ . ع . ك . 131 ضمن مجموع .  
خزانة الاسكوريال 1440 .

## 11 - البيان والتحصيل ، المطلع على علوم التنزيل ، الجامع بين مقاصد الزمخشري وابن عطية في تفسيرهما ، المكمل بزيادات عن غيرهما ..

لابن بزيمة : عبد العزيز بن ابراهيم بن احمد القرسي التميمي  
التونسي ، ت. 673 / 1274 .  
خ . ق . 28 : المجلد السادس : ابتداء من آخر سورة القصص ،  
حتى نهاية سورة القتال .

## 12 - تفسير القراءان الكريم

لابن ابي الربيع القرشي : عبيد الله بن احمد بن عبيد الله ، الاموي  
العثماني الاشبيلي نزيل سبته ، ت. 688 / 1289 .

خ. ع. ق. 315 : السفر الاول مبتور الاخر .  
ولا تزال نسبته الى المنوه به في حاجة الى دراسة .

**13 - ملاك الناول ، القاطع لنوي الاتحاد والتعطيل ، في توجيه المتشابه  
اللفظ من واي التزليل**

لابي جعفر بن الزبير : أحمد بن إبراهيم ، الثقي العاصمي الجباني ،  
نزير غرناطة ، ت. 708 / 1308 .  
خ. ع. ك. 2073 .

**14 - البرهان . في ترتيب سور القرآن**

لنفس المؤلف .  
خ. ع. ك. 131 ضمن مجموع ، وهو مبتور من سورة القمر حتى  
الآخر .

**15 - التميز ، لما أودعه صاحب الكشف من الاعتزال في الكتاب العزيز**

لابي علي بن خليل : عمر بن محمد بن محمد السكوني الاشيلي نزير  
تونس ، ت. 1317 / 17 .

خ. ق. 39 : نسخة تامة في سفين .  
خ. ق. 921 : السفر الثاني .

**16 - مقتضب التميز**

اختصره ابو علي بن خليل من كتابه : « التميز ... » : مكتبة  
فينض الله باستنبول 239 .

**17 - المجيد ، في أعراب القرآن المجيد**

مؤلفه هو الصفاقسي : إبراهيم بن محمد بن إبراهيم ، القيسي  
التونسي ، ت. 742 / 1342 .

- خ. ق. 41 : السفر الاول من البداية الى اواسط سورة هود .  
 خ. م. 249 : سفر من اول سورة الانفال الى اثناء سورة الشعراء .  
 خ. ع. ق. 598 : السفر الاول .

## 18 - فتوح الغيب في الكشف عن قناع الرب

- اسم حاشية علي الكشف ... للزمخشري : تأليف شرف الدين  
 الطيبي : الحسين بن محمد بن عبد الله ، ت. 743 / 1342 .  
 خ. ق. 37 ، 38 : نسختان متكاملتان .  
 خ. ع. ك. 175 : الربع الاخير مبتور الاول .  
 خ. ع. ق. 184 : الاول والثالث .  
 خ. ع. ق. 185 : الثالث .  
 خ. ع. ق. 562 : الثاني .  
 خ. ي. 498 : ثلاثة اجزاء : 1 ، 2 ، 3 .

## 19 - تفسير القرآن الكريم

- مؤلفه البسيلى : أحمد بن محمد بن أحمد التونسي ، ت. 830 /  
 1427 . وهو التقييد الكبير الذي جمعه من دروس شيخه ابن عرفة :  
 محمد بن محمد الورغمي التونسي : مما كان يديه هو أو بعض طلبة درسه  
 من الزيادات على كلام المفسرين ، و اضاف المفيد لذلك زيادات من جهته  
 او من كلام المفسرين على بعض الايات .

- خ. ع. ك. 2038 : سفران .  
 خ. ع. ق. 611 : سفران يتخللهما بتر .  
 خ. م. 98 : سفران يتخللهما بتر .  
 خ. م. 679 : سفران يتخللهما بتر .  
 خ. ز. 93 : مجلد يستوعب التفسير كاملا .  
 ح. ع. ك. 2118 : سفر يشتمل على النصف الثاني .

## 20 - تفسير وجيز للقرآن العزيز

- للبيلى ايضا : اختصره من سابقه ، وهو يقف عند سورة «الصف» ،  
 كما انه لا يوجد به تفسير سور «الشورى» و «الزخرف» و «النجم»

و « القمر » .  
خ . ع . ق . 271 : اول مجموع .

## 21 - الباب من علوم الكتاب

لعمر بن علي بن عادل النعماني الدمشقي ، ت . بعد 75/880 - 1476  
ح . ز . 413 : نسخة تامة في تسعة أسفار .  
خ . و . 792 - 797 : ستة أسفار .  
خ . ق . 18 : ستة أسفار .  
ح . ع . ق . 9 : أربعة أسفار .  
خ . ع . ق . 57 : السفر الثاني .  
خ . ع . ق . 204 : أربعة أسفار : 1 ، 2 ، 6 ، 7 وهو الاخير .  
خ . ع . ق . 205 : سفر واحد .  
خ . ع . د . 819 : أربعة أسفار : 1 ، 2 ، 3 ، 8 .  
خ . م . 8017 : السفر الثاني والثالث .

## 22 - نظم الدرر ، في تناسب الآي والسور

للبقاعي : ابراهيم بن عمر بن حسن الرباط الخرباوي ، ت . 885 /  
1480 .  
خ . ق . 40 : 5 أسفار .  
ح . ع . ق . 181 : 5 أسفار : 1 ، 2 ، 3 ، 4 ، 5 .  
ح . م . 594 : السفر نزول .  
خ . م . 2095 : ثمانية أسفار : نسخة تامة .  
خ . م . 3529 : سبعة أسفار ، وضاع منها السفر السادس .  
خ . ي . 46 : الاول والثاني .  
خ . س . 103 : سفر واحد .  
خ . ز . 430 : السفر الاول .

## 23 - مصاعد النظر للاشراف على مقاصد السور

لنفس المؤلف .  
خ . ع . ك . 239 .

## 24 - كتاب الجمع الغريب . في ترتيب واي مغني اللبيب

للرصاع : محمد بن قاسم الانصاري التونسي ، ت. 894 / 1489 .  
فسر فيه الآيات الواردة في « مغني اللبيب ... » لابن هشام ،  
وسار على ترتيبها في المصحف الشريف .  
خ . ع . ح . 32 .  
خ . م . 11 547 : في سفرين يجمعهما مجلد .  
خ . ز . 89 : السفر الاول .

## 25 - الفوائد الجميلة على الايات الجليلة

لشوشاوي : الحسين بن علي بن طلحة الرجراجي الوصيلي ،  
ت. 899 / 1494 .  
عرض بها مباحث في القراءان العزيز وتفسيره ، موزعة بين  
عشرين بابا .  
خ . م . 2465 : اول مجموع .  
خ . م . 9377 .  
خ . ع . ق . 1131 : ثالثة مجموع .  
وقد كان تحقيق « الفوائد الجميلة ... » هو موضوع الاستاذ  
عزوزي ادريس في رسالة دبلوم الدراسات الاسلامية العليا بدار  
الحديث الحنية .

## 26 - نواهد الابكار وشوارد الافكار

لجلال الدين السيوطي : عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد الخضيري  
القاهري ، ت. 911 / 1505 . وهي حاشية على تفسير البيضاوي .  
خ . ق . 31 : في سفر .  
خ . ز . 429 : الجزء الاول .

## 27 - تكملة التقييد الصغير للبسيلي

لابن غازي : محمد بن أحمد بن محمد العثماني المكناسي نزيل فاس ،  
ت. 919 / 1512 .

فسر فيها الضائع من « التقييد الصغير » للبسيلى في التفسير ،  
وهي سور « الشورى » و « الزخرف » و « النجم » و « القمر »  
و « الصف » وما بعدها حتى سورة الناس .  
خ . ز . 279 : ثانية مجموع .

## 28 - مراقي المجد لايات السعد

لابي العباس المنجور : احمد بن علي بن عبد الرحمن المكناسي ثم  
الفاسي ، ت . 995 / 1587 . فسر فيه الايات القرآنية الواردة  
عند سعد الدين التفتازاني في الشرح المطول على تلخيص المفتاح  
للقرطبي .  
خ . م . 176 : في جزء .  
خ . ع . د . 812 : اول مجموع - مبتور من البداية بنحو ورقة .

## 29 - حاشية على تفسير الجلالين

للعارف الفاسي : عبد الرحمن بن محمد بن يوسف الفهري ،  
ت . 1036 / 1626 .  
خ . ع . ك . 254 ، 261 ، 266 ، 1982 .  
خ . ع . د . 1837 .  
خ . ع . ج . 199 .  
خ . م . 1033 .  
خ . ز . 494 .  
خ . م . 11130 .

## 30 - مطالع السعود وفتح الودود على تفسير الامام ابي السعود

تأليف محمد بن احمد زيتونة المنستيرى التونسي ، ت . 1138 /  
25 - 1726 .  
وهو حاشية على « ارشاد العقل السليم ، الى مزايا الكتاب الكريم »  
لابي السعود بن محمد العمادي .  
صنفها في عشرين جزءا ، يوجد منها الجزء الاول في دار الكتب  
الوطنية بتونس .

### 31 - تفسير سورة الفاتحة

تأليف زكري : محمد بن عبد الرحمن الفاسي ، ت . 1144 / 1731 .  
خ . ع . د . : 2216 / 5 .

### 32 - تفسير سورة الاخلاص

لنفس المؤلف .  
خ . ع . د . : 2216 / 7 .

### 33 - تحفة الفقير ببعض علوم التفسير

تأليف شمس الدين محمد الضرير بن سلامة بن ابراهيم الاسكندري  
ثم المكّي ، ت . 1149 / 1737 .  
وهو تفسير منظوم على بحر الرجز في عشر مجلدات محفوظة في  
دار الكتب الظاهرية بدمشق ، ومنه - بالمغرب - خمس مجلدات :  
خ . ع . د . : 1959 : الثاني والرابع والسادس .  
خ . ع . ك . : 1997 : السابع .  
خ . م . : 5401 : العاشر وحق الأخير .

### 34 - تفسير القرآن الكريم

تأليف عبد الله بن حمزة بن أبي سالم العياشي ، ت 1163/1750 .  
الموجود جزء منه يبتدي من تفسير الفاتحة الى أوائل الحزب  
الرابع من سورة البقرة : عند الآية رقم 206 .  
خ . ز . 478 / 1 : مبيضة المؤلف .

### 35 - مرج البحرين يلتقيان ...

تأليف محمد بن أحمد بن أبي بكر بن محمد بن أبي بكر العياشي .  
بدأ فيه تفسير القرآن الكريم ، محطلا معه تفسير البيضاوي :  
« أنوار التنزيل وأسرار التأويل » ، ووصل الى أول الحزب الرابع

من سورة البقرة : عند الآية رقم : 201 .  
خ. ز. 4 81 : مجلد ضخيم يظهر أنه بخط المؤلف .

36 - ملخصات من مطالع السعود وفتح الودود ، على تفسير الامام ابي  
السعود ( سابق الذكر عند رقم 30 )

جامعها غير مذكور .  
الموجود : سفر من اواخرها يبتي من اوائل سورة « ق » ، الى  
ان ينتهي اواخر سورة التغابن ، على بتر يتخلل ذلك .  
وهو بخط عبد القادر بن عبد الرحمن السلوي اللقب ، الاندلسي  
ثم الفاسي ، نزيل تونس ، فرغ من كتابته عشية الثلاثاء 29 ربيع  
النبيوي 1165 هـ .  
وقد يكون هو جامع هذه الملخصات .

خ. م. 9575 .

37 - البحر العديد ، في تفسير القرآن المجيد

لابن عجيبة : احمد بن محمد بن المهدي ، الادريسي اللانجري  
التطواني ، ت. 1224 / 1809 .  
يفسر الآيات تفسيراً عادياً ، ويعقب بتفسير يسائر الاشارات  
الصوفية .

ح. م. 12628 : نسخة تامة في اربع مجلدات .  
خ. ع. ج. 806 : نسخة تامة في ستة أسفار .

خ. ع. د. 1967	اسفار منه
خ. ع. د. 2507	
خ. ع. ك. 1989	
خ. ع. ك. 2101	
خ. م. 6482	
خ. م. 11.121	

نشر منه المجلد الاول .

### 38 - تفسير القراءان الكريم

لابن كيران : محمد الطيب بن عبد المجيد بن عبد السلام الفاسي،  
ت. 1812 / 1227 .

اعتمد فيه تفسير أبي بكر النيسابوري ، حيث يهتم بمناسبات  
الآيات والصور ، وابتداه من سورة النساء حتى انتهى عند  
الآية 39 من سورة غافر .

ويحتفظ حفدة المؤلف في طنجة بنسخة منه .

### 39 - مراقي الصعود ، على تفسير أبي السعود

لابن الحاج : حمدون بن عبد الرحمن بن حمدون السلمي المرداسي  
الفاسي ، ت. 1816 / 1232 .

وهي تعاليق كتبها على هوامش نسخته من هذا التفسير ، فيذكر  
محمد الطالب ابن المؤلف : أنه بدأ في تخريج تعاليق والده .

غير أن المعروف منها - الآن - هي تعاليق المؤلف على المجلد  
الاول من نسخته من تفسير أبي السعود : إلى أواخر سورة المائدة:  
عند الآية رقم : 109 .

وتحتفظ بهذا المجلد وتعليقه خزانة خاصة بالرباط .

### 40 - تيسير الفرقان في تفسير القراءان

مؤلفه هو الدمناي : علي بن سليمان البجموي ، ت 1888/1306 .

خ.ع. ك. 2006 : الاول والثاني والثالث .

### 41 - أرشاد الله للمسلم الغافل بالله

مؤلفه زنيبر : أبو بكر بن الطاهر بن الحاج حجي الاندلسي السلوي،  
ت. 1956 / 1376 .

ساير فيه المؤلف منهجية السيد محمد رشيد رضا في تفسير  
المنار ، فجاء في عدة أسفار تحتفظ بها أسرة المؤلف بسلا .

#### 42 - تفسير آيات من القرآن الكريم

للكتاني : محمد عبد الحي بن عبد الكبير بن محمد الحسني الفاسي،  
ت. 1382 / 1962 .  
تناول فيه تفسير «واذا قرىء القرآن فاستمعوا له وانصتوا...» :  
الآيات : 204 - 206 خاتمة سورة الاعراف .  
خ. ع. د. 1929 / 2 .

استدراك :

#### 42 مكرر - تفسير سورة الفاتحة

للحاج عبد الوهاب الوقاش التطواني .  
خ. ع. ك. 2813 : في جزء .



## ثانيا : ملحقات التفسير

### 43 - الانتصار لنقل القرآن

- لابكر الباقلائي : محمد بن الطيب بن محمد البصري نم البغدادي ،  
ت. 403 / 1013 .  
خ. م. 11 206 : اول مجموع ص 1 - 261 : في حجم كبير ،  
ينقصه القليل من اوله . رتبه المؤلف على السور .  
وباسم « الانتصار للقرآن » : أشير للجزء الاول منه في « فهرس  
معهد احياء المخطوطات العربية » 1 / 21 .

### 44 - الهداية الى بلوغ النهاية

- في معاني القرآن الكريم وانواع علومه - تأليف ابي محمد مكسي  
ابن ابي طالب : حموش بن المختار المقرئ - القيسي القيرواني ،  
القرطبي الوفاء 437 / 10-15 .  
ح. ع. ق. 217 : المجلد الاول .  
ح. ع. ك. 337 : « الثالث من اول سورة مريم » الى آخر سورة  
« غافر » .  
خ. م. 215 : المجلد الاخير مبتور الاول . ويبتدي أثناء سورة  
« الواقعة » : عند تفسير الآية 22 .

### 45 - الناسخ ولامنسوخ في القرآن

- لابي بكر ان العربي سابق الذكر عند رقم : 7 .  
خ. ق. 947 : مبتور الاول والآخر 11 .

### 46 - التعريف والاعلام ، فيما ابهم في القرآن من الاسماء والاعلام

- لابي القاسم السهيلي : عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد الخثعمي  
المالقي نزيل مراكش ، ت. 581 / 1185 .

---

(1) كتاب « الناسخ والمنسوخ في القرآن » : كان موضوع اطروحة الدكتور عبد الكبير  
المدغري : تحقيق ودراسة : عن مخطوط القرويين وغيره .

- خ.ع.د. 1202 .  
 خ.ع.د. 1963 .  
 خ.م. 2 / 218 .  
 وهو منشور ، وذكر تمهيدا للتذييل عليه بالمؤلفين التاليين .

#### 47 - التكملة والاتمام ، لكتاب التعريف والاعلام

- لابن عسكر : محمد بن علي بن خضر الغساني المالقي ،  
 ت. 636 / 1239 .  
 ذيل به على كتاب « التعريف والاعلام » . . للسيهلي . سابق الذكر  
 عند رقم : 46 .  
 خزانة عاشر افندي باستنبول رقم : 93 .

#### 48 - صالة الجمع وعائد التذييل لموصول كتابي الاعلام والكميل

- مؤلفها هو البنسي ( محمد بن ) علي بن احمد الانصاري الاوسي  
 الغرناطي ، ت. 782 / 1380 .  
 وهي ذيل لكتابي التعريف والتكملة . حيث سبق ذكرهما عند  
 رقمي : 46 / 47 .  
 خ.ق. 932 : في مجلد يشتمل على جزئين .  
 خ.ع.د. 1913 : في مجلد - خ.ع.د. 2522 .  
 خ.ع.د. 2772 .  
 ح.م. 11 285 . في مجلد .  
 خ.ع.ك. 2000 .

#### 49 - ارجوزة في غريب القراءان

- نظم محمد بن عبد الله المجاصي ، ت. 899 / 81 - 1582 .  
 في أبيات تناهز 700 .  
 خ.ع.د. 1645 : في مجموع .  
 خ.ع.د. 2188 : في مجموع .  
 خ.ق. 6 / 1362 .  
 خ.ع.ق. 1 / 218 .

## ثالثا : الرسم والقراءات والتجويد

### مقدمة :

كان أئمة هذه المواد الثلاثة في الغرب الاسلامي هم :  
ابن حموش - والداني - وابن شريح .  
وأشتهر منهم في المنطقة ذاتها طريق الداني : أبي عمرو .

فكان تأليفه « المقنع » هو المصدر الاول لابي القاسم الشاطبي في  
قصيدته الرائية في الرسم : « عقيلة اتراب القصائد . في اسنى المقاصد » ،  
وهي في بحر البسيط .

وكان « المقنع » ، ومعه « التيسير » لابن نجاح : من مصادر  
الخرار في ارجوزتيه : « مورد الظمان في رسم احرف القراءان » وذيلها :  
« عمدة البيان » .

وفي القراءات نشير الى كتاب « التيسير على المبتدئين في القراءان »  
للداني ، وهو المصدر الاول للشاطبي في قصيدته اللامية في القراءات  
السبع : « حرز الاماني ووجه التهاني » ، المعروفة باسم « الشاطبية » ،  
وهي من بحر الطويل .

وطريق الداني ايضا هي عمدة ابن بري في ارجوزته « الدرر اللوامع  
في اصل مقرا الامام نافع » .

فهذه المؤلفات وتعاليق ما شرح منها : هي التي يقدم هذا العرض  
نماذج من مخطوطاتها : مضافا لها كتب اخرى موضوعية .

\* \* \*

### ١ - الرسم :

50 - كتاب اصول الضبط وكيفيته على جهة الاختصار ، وذكر مواضع  
الحركات المتتابعة وتنوينها

شرح فيها عقيلة اتراب القصائد .. لابي القاسم الشاطبي .

خ . ع . ك . 2005 .

خ . م . 8008 .

خ . م . 8313 .

#### 54 - عنوان الدليل في مرسوم خط التنزيل

لابن البناء : احمد بن محمد بن عثمان الازدي المراكشي ،

ت . 1321 / 721 .

خ . ع . ك . 2 / 1134 .

خ . م . 5787 : في 19 ورقة من الحجم الصغير .

#### 55 - خميلة ارباب المراصد ، في شرح عقيلة اتراب القصائد

لبرهان الدين الجعفري : ابراهيم بن عمر بن ابراهيم الربيعي .

الخليلي ، ت . 1332 / 732 .

خ . ق . 4 / 226 .

خ . م . 4134 .

خ . م . 8010 .

#### 56 - التبيان ، في شرح مورد الظمئان

للخراز ، الشارح : هو ابن واجظا : عبد الله بن عمر الصنهاجي

الفاسي ، ت . اواسط ق 8 / 14 .

خ . م . 4702 .

خ . م . 5827 .

م . ت . 739 .

م . ت . 855 .

#### 57 - الدرة الصقيلة في شرح ابيات العقيلة

لابي بكر اللبيب : محمد بن عبد الفني ؟

خ . ع . د . 2 / 2226 .

خ. ع. ق. 399 .  
خ. م. 8009 .

\* \* \*

## ب - القراءات :

### 58 - الكشف عن وجود القراءات وعللها

لمكي بن حموش ، سابق الذكر عند رقم : 44 ، شرح به كتابه  
« التبصرة » .  
ح. ع. ك. 2689 .

### 59 - الارجوزة المنبهة ، على أسماء القراء والرواة وأصول القراءات

لابي عمرو الداني : عثمان بن سعيد بن عثمان . الاموي بالولاء .  
القرطبي ، نزيل دانية ، وكان يعرف بابن الصيرفي ، ت 1053/444 .  
خ. ع. د. 2186 / 1 .

### 60 - « التعريف » ، في بيان الخلاف بين أصحاب نافع

من تأليف ابي عمرو الداني ، سابق الذكر عند رقم : 59 .  
م. ت. 125 : في مجموع .

### 61 - « المحتوي » في القراءات الشواذ

لابي عمرو الداني المتكرر الذكر .  
خ. ع. د. 1532 : في مجموع .

### 62 - الموضح لمذاهب القراء السبعة

لنفس المؤلف .  
خ. ع. ق. 958 : في جزء .  
خ. ع. ق. 987 : في مجموع .

لابي داود الداني : سليمان بن نجاح ، الاموي بالولاء ، القرطبي .  
نزير دانية ثم بلنسية ، ت . 1103 / 496 .  
خ . م . 2 / 40 .  
خ . م . 2 / 808 .

51 - مختصر كتاب التبيين لهجاء مصحف امير المؤمنين :  
( عثمان بن عفان - رضي الله عنه )

تأليف ابي داود الداني ، سابق الذكر عند رقم : 50 .  
خ . م . 1 / 40 .

52 - « التنزيل » في هجاء المصاحف ورسمها

لابي داود الداني ، سابق الذكر عند رقم : 50 - 51 .  
خ . ق . 1 / 226 .  
خ . م . 1719 .

53 - الوسيلة الى كشف العقيلة

لعلم الدين السخاوي : علي بن محمد بن عبد الصمد المصري نزيل  
دمشق ، ت . 1245 / 643 .

63 - « الاقناع » في القراءات السبع

لابي جعفر ابن الباذي : احمد بن علي بن احمد الانصاري الغرناطي ،  
ت . 1145 / 540 .  
خ . ع . ق . 166 : في جزء .

64 - فتح الوصيد في شرح القصيد : ( حرز الاماني )

لعلم الدين السخاوي ، سابق الذكر عند رقم : 53 .  
خ . ع . ق . 920 .

65 - كنز المعاني ، في شرح حرز الاماني

مؤلفه هو شعله : محمد بن احمد بن محمد الموصلي الحنبلي ،  
ت . 1258 / 656 .  
خ . ع . ق . 1012 .  
خ . م . 378 ، 427 : مع مخطوطات اخرى متعددة .

66 - اللالي الفريدة ، في شرح القصيدة : ( حرز الاماني )

من تاليف الفاسي : محمد بن حسن بن محمد المقرئ القيرواني  
الاصل ، نزيل حلب ، ت . 1258 / 656 .  
خ . ع . ق . 530 ، مع نسخ اخرى متعددة .  
خ . ق . 227 } غير تمام .  
ح . ق . 228 }  
خ . م . 2130 .

67 - فرائد المعاني ، في شرح حرز الاماني ووجه التهاني

لابن اجروم : محمد بن محمد بن داود الصنهاجي الفاسي ،  
ت . 1323 / 723 .  
خ . ع . ق . 146 : مجلدان بخط المؤلف ، الا يسيرا بخط ابنه  
محمد منديل .  
خ . ع . ق . 664 : مجلدان يقف ثانيها على باب فرش الحروف .

68 - كنز المعاني ، في شرح حرز الاماني

لبرهان الدين الجعبري ، سابق الذكر عند رقم : 55 .  
خ . ع . د . 1007 .  
خ . ع . ق . 1107 .  
خ . م . 363 .  
خ . م . 503 .

69 - شرح طيبة النشر في القراءات العشر

لابي القاسم النويري : محمد بن محمد بن محمد بن علي ، العقيلي  
المصري ، نزيل مكة المكرمة ، ت. 857 / 1453 .  
وهو شرح على الأرجوزة الالفية لابن الجزري في القراءات العشر .  
خ . م . 11339 : في مجلدين .  
م . ت . 575 ، 576 : في مجلدين .  
خ . ع . ق . 1103 : النصف الثاني في مجلد .

70 - انشاد الشريد من ضوال القصيد : ( قصيدة حرز الامفاني )

من تأليف ابن غازي : محمد بن احمد بن محمد انعماني ، سابق  
الذكر عند رقم : 27 .  
ومخطوطاته متوافرة ، بالخزائن المغربية ، ومن نماذجها :  
خ . ع . ق . 987 / 5 - 990 .  
خ . م . 3967 - 5727 - 6248 .  
م . ت . 589 .

71 - « حفظ الاماني ونشر المعاني » : اسم حاشية على كنز المعاني

للجعبري ، مؤلفها ابن دري : ابو القاسم بن علي الشاوي العلاوي  
ثم المكناسي ، ت. 1150 / 37 - 1738 .  
خ . ع . ك . 314 : السفران : 1 و 2 .  
خ . م . 510 .

72 - « فتح الباري على بعض مشكلات ابي اسحاق الجعبري »

وهو حاشية على كنز المعاني للجعبري : تأليف ابي زيد المنجرة :  
عبد الرحمن بن ادريس بن محمد الادريسي الحسني الفاسي .  
ت. 1179 / 1765 . جمعه من تقايد والده وعبد الواحد بن عاشر  
على كنز المعاني .  
خ . ع . ك . 2060 .

- خ. م. 8470 : في مجلد .  
 خ. م. 6468 : السفر الثاني .  
 م. ت. 414 ، 415 : سفران .

### 73 - « اتعاف الأخ الاود المتداني بمحاذي حرز الاماني ووجه التهاني »

لمحمد بن عبد السلام بن العربي الفاسي الفهري ، ت 1799/1214 .  
 حاذي فيه متن القصيدة اللامية للشاطبي ، في اسلوب دلل به  
 صعوبات المتن ، وحرر مسائله .

خ. ع. د. 3443 .

خ. ع. ك. 312 .

خ. م. 2675 .

خ. م. 8019 مبتور الاخر .

خ. م. 8043 .

خ. م. 11203 .

م. ت. 880 .



### 74 - « شذا البخور العنبري ، وبعض عزائم الطالب العبقري ، اعانة على فتح كنز العلامة أبي اسحاق أبراهيم بن عمر أنجبيري »

لنفس المؤلف .

خ. م. 2589 : في سفر .

خ. و. 799 : في سفر .

### 75 - « حاشية على كنز المعاني » للجعبري

من تأليف اقصابي : محمد بن عبد المجيد بن عبد الرحمن الفاسي  
 نزيل الرباط ، ت. 1364 / 1945 .

خ. م. 7038 : مبيضة المؤلف بخطه في دفاتر مدرسية .

\* \* \*

## ج - التجويد :

### 76 - « كتاب التحديد ، في صناعة التجويد »

من تأليف أبي عمرو الداني سابق الذكر عند رقم : 59 .  
خ . ع . ق . 975 : في جزء .

### 77 - « القصد النافع ، لبغية الناشي والبارع ، في شرح الدرر اللوامع في اصل مقرا الامام نافع »

وهو شرح على أرجوزة « الدرر اللوامع » لابن بري ، تأليف أبي عبد  
الله أنخراز . محمد بن محمد بن ابراهيم الاموي الشريشي نزيل  
فاس ، ت . 718 / 1318 .  
خ . م . 3719 .  
م . ت . 867 .

### 78 - « شرح أرجوزة الدرر اللوامع »

لابن بري ، تأليف المجاصي : محمد بن شعيب بن عبد الواحد  
الصلبيني ، كان بقيد الحياة خلال القرن 8 / 14 .  
خ . م . 5458 .  
خ . م . 11341 .  
خ . ز . 173 : مبتور الآخر .

### 79 - « ايضاح الاسرار والبدائع ، وتهذيب الفرر والمنافع ، في شرح الدرر اللوامع ، في اصل مقرا الامام نافع »

مؤلفه هو ابن المجراد : محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن  
عمران الفنزاري السلوي ، ت . 815 / 1412 .  
ومخطوطاته متعددة بالخزائن المغربية ، ومن نماذجها :  
خ . ع . ق . 496 / 2 .  
خ . ع . ق . 973 / 12 .  
خ . ع . ق . 1005 / 2 .

80 - « شرح الدرر اللوامع »

تأليف أبي عبد الله المنتوري : محمد بن عبد الملك بن علي القيسي  
الغرناطي ، ت . 834 / 1431 .

خ . ق . 231 .  
خ . ع . ق . 519 .  
خ . ع . ك . 409 .  
خ . م . 1016 .

81 - « الفجر الساطع ، والضيء اللامع ، في شرح الدرر اللوامع »

لأبي زيد ابن القاضي : عبد الرحمن بن أبي القاسم بن محمد ابن  
العافية ، المكناسي الزناتي ثم الفاسي ، ت . 1082 / 1672 .

خ . ع . ق . 989 .  
خ . م . 2965 .  
خ . م . 4481 .  
خ . ز . 510 .



## 2 - علوم الحديث الشريف

اولا : مؤلفات حول « الموطأ » للإمام مالك

### مقدمة :

وصل كتاب « الموطأ » الى المغرب من عهد الامام ادريس الثاني ، فرواه عن قاضيه عامر بن محمد بن سعيد القيسي ، الراوي له عن الامام مالك ، وكان المولى ادريس يقول عن الموطأ : « كتابنا هذا ، ونحن احق الناس به » .

ثم كان ممن علق على نفس الكتاب مغربي من سجلماسة ، فيذكر في « المدارك » اعتناء الناس به الى أن يقول : « والى مسند الموطأ ايضا : ابو الحسن علي بن خلف السجلماسي ، رواه عنه عبدوس بن محمد » .

وبالمصدر ذاته : يذكر القاضي عياض ثمانية وستين من الذين رووا الموطأ عن مؤلفه مباشرة ، غير أن الرواية التي اعتمدها أكثر الناس - مغربا ومشرقاً - هي رواية يحيى بن يحيى الليثي القرطبي ، ولها ثلاثة طرق أصلية :

**طريق عبيد الله بن يحيى بن يحيى الليثي** ، وأشهر اسانيدھا سند محمد بن فرج مولى ابن الطلاع القرطبي : عن يونس بن مغيث الصفار . عن أبي عيسى عبد الله بن يحيى بن يحيى بن يحيى ( ثلاثا ) الليثي . عن عم أبيه عبيد الله ، عن والده يحيى بن يحيى الليثي .

**الطريق الثانية** : لمحمد بن وضاح القرطبي . عن يحيى بن يحيى الليثي .

**الطريق الثالثة** : طريق محمد بن أحمد العتبي . عن يحيى بن يحيى الليثي ، واليها يسند الباجي في « المنتقى » .

\* \* \*

والى رواية يحيى هذه : ظهر بالمغرب الموحدى رواية يحيى بن يحيى بن بكير التميمى النيسابورى ، والىها ينتمى سند المهدي بن تومرت فى « محاذى الموطأ » عاتى الذكر .

غير أن هذه تنوسيت بذهاب دولة الموحدين ، واستمر البقاء لرواية يحيى بن يحيى الليثى .

\* \* \*

وقوصل الى المغرب بواسطة احد الاعلام العياشييين - كتاب « الموطأ » برواية محمد بن الحسن الشيباني صاحب ابى حنيفة ، حيث توجد بخزانة الزاوية الحمزاوية : فى نسخة كتبت سنة 855 هـ بخط شرقى ، وتحمل رقم : 30 .

والغالب أن هذه النسخة وقف عليها أبو العباس الهلالي ، ومن جهتها جاءت اشارته لرواية محمد بن الحسن : فى كتابه « نور البصر فى شرح المختصر » : ص 7 من الطبعة الحجرية الفاسية سنة 1292 هـ .

\* \* \*

82 - والآن بعد هذا المدخل : ياتى عرض النماذج المخطوطة مما كتب على الموطأ ، بدءاً من « شرح الموطأ » للداودي : أبى جعفر أحمد بن نصر الجزائرى المسيلي ثم التلمساني ، ت. 402 / 1011 .  
خ. ق. 175 : سفر منه مبتور الطرفين متلاش .  
وقد سماه المؤلف « بالنامى » .

### 33 - « التعريف بمن ذكر فى الموطأ »

لابن الحذاء : محمد بن يحيى بن أحمد التميمى القرطبي ، ت. 410 / 1020 .

عرف فيه بالمذكورين فى الموطأ رجالا ونساء ، رواة وسواهم ، ورتب كل صنف على حروف المعجم .  
خ. ق. 179 : فى سفر متلاش .  
خ. ق. 993 : فى سفر .

#### 84 - « شرح الموطأ »

للوقشي : أبي الوليد هشام بن أحمد بن هشام الطليطلي ،  
ت . 1096 / 489 .  
عنى فيه بتفسير لغات لأموطاً وغوامض أعرابه .  
الاسكوريال 1067 : مبتور الاول مخزوم .

#### 85 - « ترتيب المسالك ، في شرح موطأ مالك » :

لأبي بكر ابن العربي ، سابق الذكر عند رقم : 7 .  
المكتبة الوطنية بالجزائر 425 - 426 : السفر الاول مبتور الآخر .  
وله مصورة على الشريط : خ . ع . 1552 .  
خ . ز . 24 : السفر الاول والرابع .  
خ . ق . 180 : السفر الثاني وهو الاخير .

#### 86 - « القبس في شرح موطأ ابن انس » :

لأبي بكر ابن العربي المشار له وشيكا .  
خ . ع . ج . 25 : نسخة تامة في مجلد ضخيم يشتمل على 378 ص  
بخط تونسي مبني على الخط المغربي .  
وله مصورة على الشريط : خ . ع . 1728 .  
خ . ع . ك . 1916 : مجلد يتندي من اول الكتاب حتى آخر  
« اللباس » ، بخط تونسي .  
وله مصورة على الشريط خ . ع . 1729 .  
خ . ق . 170 : السفر الاول مبتور الطرفين .  
خ . ق . 813 : السفر الاول .  
وكتاب « القبس ... » : هو موضوع اطروحة الاستاذ علي ءايت  
علي : دراسة وتحقيق .

#### 87 - « الأنوار : في الجمع بين المنتقى والاستذكار » :

لأبن زرقون : محمد بن سعيد بن أحمد الانصاري الاشبيلي ،  
ت . 1190 / 586 .  
خ . ز . 466 : أربع مجلدات من البداية الى نهاية كتاب الوصايا .

خ. م. 11045 : مصورة منها على السورق .  
خ. ع. ق. 145 : المجلد الرابع وهو الاخير : 375 ص من القطع  
الكبير ، بخط اندلسي سنة 702 هـ .

88 - « المختار الجامع بين المنتقى والاستذكار » :

لليفرني : محمد بن عبد الحق بن سليمان النذرومي ثم التلمساني ،  
ت. 1228 / 625 .  
خ. ق. 173 : خمسة اسفار ابتداء من الاول .  
خ. ق. 174 : السفر الاول والسادس .  
خ. ع. ق. 176 : المجلد الاخير .

89 - « التقريب لكتاب لكتاب التمهيد ، على ما في الموطا من المعاني  
والاسانيد »

وهو مختصر من التمهيد لابن عبد البر - تأليف القرطبي : محمد بن  
احمد بن فرج الانصاري ، ت. 1273 / 671 .  
خ. ق. 807 : قطعة من السفر الثاني مع السفر الثالث وهو الاخير  
خ. ق. 992 : سفران كبتوان بخط اندلسي .

90 - « ترتيب المسالك ، لرواة موطا مالك »

لابن الزهراء : ابي علي عمر بن علي بن يوسف العثماني اليربوعي  
الوريغلي ، كان بقيد الحياة عام 1310 / 710 .  
خ. ي. 476 : السفر الثاني وهو الاخير ، ناقص البداية ، فرغ من  
تأليفه يوم الثلاثاء الرابع من ذي القعدة 703 هـ .

91 - ولنفس المؤلف شرح موسع على الموطا ، باسم « المهد الكبير الجامع

لمعاني السنن والاحكام ، وما تضمنه موطا مالك من الفقه والاثار ،  
وذكر الرواة البررة الاخبار ، وكل ذلك على سبيل الاختصار » .  
وطريقته في الشرح ان يثبت في البداية نص الحديث ، ليتبعه  
بتقديم تراجم وجيزة للرواة ، ثم يذكر طرق الحديث ، ويسمي  
الذين رووه من طريق الموطا .

وفي المرحلة الرابعة يأخذ في تحليل الحديث ، ويعقب بما جاء في ذلك من الآثار عن الصحابة والتابعين .  
وبعد هذا يتتبع الكلمات اللغوية الواردة بالحديث ليشرحها ، وفي بعض ذلك يعلق بمقارنات أدبية .  
وأخيرا يصل إلى فقه الحديث وما يستنبط منه ، ويتوسع في عرض الخلاف العالي ومذاهب الفقهاء ، وأئمة الاجتهاد .

\* \* \*

والكتاب صنفه مؤلفه في 51 سفرا ، يشتمل كل واحد منها على عدة اجزاء ، فصار مجموعها 296 جزءا .  
وقد ضاع معظم هذا الشرح ، والمعروف منه - الآن - بضعة عشر سفرا موزعة بين الخزائن التالية :

- ح . ن . 2501 : السفر الثالث .
- خ . ع . ج . 54 : السفران السابع والعاشر ، وأولهما مبتور البداية .
- خ . ع . ق . 16 : السفر 16 .
- خ . م . 6147 : السفر 24 .
- خ . ي . 473 : السفر 37 ناقص النهاية .
- خ . ي . 493 : سفر أوله باب ما جاء في نزاع المعاليق ، مبتور الاخير .
- خ . ق . 178 : السفران 41 ، 50 ، فضلا عن قطع متعددة مخرومة ، ربما تكون منها عدة مجلدات ، حسب تقدير فهرس مخطوطات خزانة القرويين .
- خ . ع . ج . 54 : السفر 44 .
- خ . ز . 507 : قطعة صغيرة مبتورة الطرفين ومن الوسط ، وتقع ضمن مجموعة .

## 92 - « المشرع المهيأ : في ضبط مشكل رجال الموطأ »

لابركان : محمد بن الحسن بن مخلوف الراشدي ، ت 1463/868 .  
خ . ع . ك . 97 / 1 : في محفظة ص 1 - 38 ، وقد يكون بخط المؤلف .

93 - « ارشاد السالك لشرح مقفل موطا مالك » :

للحريشي : علي بن احمد بن محمد الفاسي ، دفين المدينة المنورة  
عام 1143 / 1730 .  
خ . ز . 402 : نسخة تامة من ثلاثة اسفار ، على اولها اجازة المؤلف  
- بخطه - لحمزة بن ابي سالم العياشي : برواية الكتاب عنه .  
خ . م . 8380 : الاول - 8985 : الثاني .

94 - « تقريب المسالك لموطا الامام مالك » :

مؤلفه هو السدراتي : احمد بن الحاج المكي السلوي ،  
ت . 1253 / 1837 .  
خ . م . 1663 : نسخة تامة في مجلدين ، باول كل منهما مجموعة من  
التقاريظ للكتاب : بخطوط 24 من علماء المغرب .  
خ . ع . د . 2319 : نسخة تامة في مجلد ضخيم .  
خ . ع . د . 252 : السفر الاول - خ . ع . د . 2473 .  
خ . ع . ك . 1834 : الربع الاول في سفر .  
خ . ع . ك . 1803 : الربع الثالث في سفر .  
خ . ع . ك . 1804 : المجلد الثاني وهو الاخير .  
ح . ع . ق . 841 : التفسير الاول - 2473 .  
خ . ع . ح . 121 : السفر الثاني .

\* \* \*

يضاف الى هذه اللائحة : شروح قديمة للموطا تسمى تفاسير ،  
وهي في اربعة دفاتر في مكتبة القيروان بتونس :

95 - « تفسير غريب الموطا » :

لاحمد بن عمران بن سلامة الاخفش : عاش قبل 250 / 864 .

96 - « تفسير الموطا » :

ليحيى بن زكرياء بن ابراهيم بن مزين : ت . 259 / 873 :  
( قطعة منه ) .

97 - « تفسير الموطأ » :

لخلف بن الفرّج بن عثمان الكلاعي ، ت. 371 / 981 .

98 - « تفسير الموطأ » :

لابي المطرف : عبد الرحمن بن مروان القنازعي ، ت. 413 / 1022 :  
( قطعة منه ) .

خ. ع. ح. 64 : تفسير أبي المطرف في سفر بيتدي من باب  
افتتاح الصلاة ، إلى نهاية أبواب اللباس ... 291 ص .

\* \* \*

99 - ومن مختصرات الموطأ : « الملخص لموطأ مالك بن أنس » :

تأليف ابن القابسي : علي بن محمد بن خلف المعافري القيرواني ،  
ت. 403 / 1013 .

جمع فيه ما تضمنه الموطأ من الحديث المسند على رواية ابن  
القاسم من طريق سحنون عنه ، فجاء يشتمل على 520 حديثاً متعل  
الاسناد .

خ. ع. ك. 562 / 1 : تنقصه بعض ورقات من أوله .

خ. ق. 805 : سفر متوسط تنقصه من آخره ورقة .

خ. ز. 192 / 3 : ص 454 - 607 .

100 - « موطأ المهدي ابن تومرت » :

محمد بن عبد الله السوسي الهرغي مؤسس دولة الموحدين ،  
ت. 524 / 1130 .

اختصر فيه كتاب الموطأ من رواية يحيى بن عبد الله بن بكير  
المخزومي المصري ، واقتصر على الراوي الأول للحديث بعد  
حذف السند .

وبين مخطوطاته نشير إلى أربع نسخ مكتوبة على الرق :

1 - نسخة خ. ق. 181 : بها نقص في آخرها بنحو ورقتين

ب - نسخة خ. ع. ج. 840 : مذيلة بأسماء مؤلفات المهدي  
ابن تومرت .

ج - نسخة خ. ع. ج. 1222 : كتبت بتلمسان عام 597 هـ .

د - نسخة المكتبة الوطنية بالجزائر ، كتبت للمنصور الموحد ،  
وعن هذه الاخيرة وقع نشره بالجزائر سنة 1325 / 1907 .

هـ - نسخة أخرى بالقرويين رقم : 1449 ، وهي التي اشار  
اليها محمد بن الطيب القادري في « نشر المثنائي » ط. ف ،  
123/1 : غير تامة ، وبأولها سند يوسف بن عبد المومن ، عن أبيه ،  
عن ابن تومرت ... (1) .

و - نسخة الخزانة الملكية 12643 ، وهذه مع سابقتها :  
مكتوبتان على الورق .

#### 101 - « الدر المخلص ، من التقصى والمخلص » :

لابن فرحون : عبد الله بن محمد بن أبي القاسم اليعمري التونسي  
ثم المدني ، ت. 1368 / 779 .

جمع فيه بين احاديث كتابي المخلص لابن القاسمي والتقصى لابن  
عبد البر ، وهذا الاخير منشور ، ورتبه على الابواب الفقهية .  
خ. ع. ق. 786 / 1 ص : 1 - 73 .

#### 102 - ونذيل هذا المعرض بالاشارة الى مختصرين بالقرويين :

« تجريد احاديث الموطا » لابي القاسم القرشي : عبد الرحمن بن  
يحيى ؟  
خ. ع. ق. 995 : الجزء الاول .

(1) يبدو أن يوسف كان مقصد بعض المهتمين الراغبين في رواية « موطا ابن تومرت » من  
طريقه عن والده عبد المومن ... ، وهذا ما يستنتج من قطعة لابني جعفر الوفاشي  
يغاطب فيها يوسف الاول ، ويستوهب منه نسخة من هذا الموطا لما قرىء بين يديه ،  
فيقول الشاعر الاندلسي :

أيا سيد الاملاك والناس كلهم	ولست بمستبق على الارض ماشيا
تعبدتني نعمي فمن لي بشكرها	ولو انني صفت النجوم قوايا
وتميمها عندي موطا مالك	اسير به عن حفرة الملك راويا
واسنده عنكم لخير خليفة	غدا ثاني المهدي للخلق هاديا
أقدمه ذخرا ليوم معادنا	والبه فخرا على الدهر باقيا

« الذيل والتكملة » لابن عبد الملك ، دار الثقافة - بيروت : السفر الاول : عند  
الترجمة رقم 270 .

### 103 - « تلخيص بعض احاديث الموطأ »

للبياني : أبي حامد بن محمد ؟ .  
خ. ق. 994 : جزء صغير .

### 104 - وهذا « شرح الملخص » للقاسبي

تأليف العياشي : محمد بن حمزة بن أبي سالم ، توفي بعد :  
1140 / 1727 .  
خ. ز. 249 : قطعة منه بخط مؤلفه .

### ثانيا : شروح جامع الصحيح للبخاري

#### مقدمة :

روى جامع الصحيح عن مؤلفه - مباشرة - جمع كثير من الرواة ،  
وتأدى الى الغرب الاسلامي من جهة اثنين من الاخذين عن الامام البخاري .

— طريق النسفي : ابراهيم بن معقل بن الحجاج .  
— وطريق الفريري : محمد بن يوسف بن مطر بن صالح

وكانت الطريق الثانية هي التي اشتهرت - اكثر - في العالم  
الاسلامي ، ثم انتشرت بالمغرب بواسطة الرواة عن أبي ذر الهروي : عبد  
ابن أحمد الانصاري الخزرجي المكي ، وهو يروي عن الشيوخ الثلاثة :  
المستملي ، والسرخسي ، والكشميهني : ثلاثهم عن الفريري ، عن  
عن البخاري .

ولفترة طويلة كان عدة من اعلام الشمال الافريقي يقدمون كتاب مسلم  
على البخاري ، ومن اواسط العصر المريني تقريبا : صارت الصدرة  
لكتاب البخاري ، واعتمد المفاربة - عبر العصور التالية - نسخة أبسن  
سعادة من جامع الصحيح ، وهو أبو عمران موسى بن سعادة البلمسي  
ثم المرري .

واهمية هذه النسخة تعود الى صحتها ، واتصالها بأصل مقروء على  
أبي ذر الهروي ، وعليه خطه ، وللمزيد من توضيح اشارات هذه المقدمة :  
بحسن الرجوع الى دراسة منشورة بعنوان : « صحيح البخاري في  
الدراسات المغربية » .

105 - وهنا ننتقل من المقدمة إلى عرض النماذج ، بدءاً من شرح البخاري باسم : « **الاعلام** » : للخطابي : أبي سليمان أحمد بن محمد بن إبراهيم البستي ، ت. 388 / 998 . ويعتبر أول شارح لجامع الصحيح ، كما يتميز باعتياده رواية النسفي ، وهو يهتم بشرح الغريب والمشكل .  
خ. م. 1822 : السفر الأول بخط شرقي عتيق ، مبتور الآخر متلاش .  
خ. ع. ق. 180 : الأول .

#### 106 - « شرح جامع الصحيح » :

لابن بطال : علي بن خلف بن عبد الملك البكري القرطبي ثم البلنسي ، ت. 449 / 1057 .  
يغلب عليه الاهتمام بالفقه المالكي ، واهمل شرح بعض الكتب .  
خ. م. 330 : السفر الأول .  
خ. ع. ق. 239 : السفر الأول ناقص البداية .  
خ. ق. 127 : السفر الثاني .  
خ. ق. 134 : السفر السادس .  
خ. ز. 211 : السفر الرابع .  
خ. ي. 485 : تحقيق مجيد أوله كتاب السلام .

#### 107 - « المخبر الفصيح ، الجامع لفوائد مسند البخاري النصحيح » :

لابن التين : عبد الواحد بن عمر بن عبد الواحد التونسي الصفاقسي ، ت. 611 / 14 - 1215 .  
اعتنى فيه بالفقه المالكي ، واعتمده ابن حجر في فتح الباري .  
دار الكتب الوطنية بتونس 18474 : سفر بخط شرقي ، فيه من كتاب الحج حتى كتاب الفصص .

#### 108 - « التكملة » :

اسم تعليق على مواضع من صحيح البخاري : تأليف تقي الدين السبكي : علي بن عبد الكافي بن تمام ، الانصاري الخزرجي القاهري ، ت. 756 / 1355 .

خ. س. 154 : سفر تلام التاليف ، يشتمل على 389 ص في قطع يقرب من الكبير ، وجاء في آخره والكلام لتقي الدين : « انتهى ما بذلت القول باتمامه من شرح كتاب البخاري رحمه الله ، الذي ابتدا به ولدي محمد ابو عبد الله ، فعاجله الموت قبل أن يتمه ، رحمه الله تعالى » .  
وهو من مصادر محمد الفضيل الشبيهي ، في تعليقه على صحيح البخاري . آتي الذكر عند رقم : 133 .

#### 109 - « التلويح » :

اسم شرح جامع الصحيح : لعلاء الدين مغلطاي بن قليح بن عبد الله البكجري المصري الحكري ، ت. 762 / 1361 ، يقع في عشرين مجلدا حسب « كشف الظنون » .  
م. ت. 736 : سفر منه .

#### 110 - « التوضيح لشرح الجامع الصحيح » :

لسراج الدين ابن الملقن عمر بن علي بن احمد الانصاري القاهري ، ت. 804 / 1401 .  
يقع - حسب كشف الظنون - في عشرين مجلدا .  
خ. م. 447 : اربعة اسفار : الاول والخامس والسادس والسابع ، وكتب على الاولين أنهما بخط المؤلف .  
خ. ع. ق. 133 : المجلد الثالث .  
وهناك خمسة أجزاء وردت الإشارة إليها في فهرس المخطوطات المصورة بمعهد احياء المخطوطات العربية بالقاهرة ج 1 ص: 71-72

#### 111 - « شرح غريب جامع الصحيح » :

للمكناسي : محمد بن احمد بن عبد الرحمن اليفرنسي الفاسي ، ت. 818 / 15 - 1416 .  
تعليق وجيز في سفر يشتمل على عشرين جزءا .  
خ. م. 355 / 1 .

خ. ن. 709 / 3 .  
خ. ق. 145 : ناقص الاوائل .

112 - « الافهام لما وقع في البخاري من الابهام » :

لجلال الدين ابن البلقيني : عبد الرحمن بن عمر بن رسلان الكناني  
المصري ، ت. 824 / 1421 .  
خ. ز. 100 : في مجلد بخط شرقي .

113 - « مصابيح الجامع الصحيح » :

لبدر الدين ابن الدماميني : محمد بن أبي بكر بن عمر المخزومي  
الاسكندري ثم المصري ، ت. 827 / 1424 .  
خ. ع. ق. 718 .  
خ. م. 6377 : مبتومور الاول .  
خ. ع. ك. 1938 : النصف الاول .  
خ. ع. ك. 1927 : النصف الثاني .  
خ. ي. 521 : 597 : الاول مبتور النهاية ، والاخير ناقص  
البداية .

114 - « اللامع الصبيح على الجامع الصحيح » :

لشمس الدين البرملاوي : محمد بن عبد الدائم ابن موسى النعيمي  
العسقلاني ثم المصري ، ت. 831 / 1428 .  
اربعة اجزاء في تقدير كشف الظنون .  
خ. ع. ك. 1921 : الاول مبتور البداية .  
خ. ي. 487 : الاول والثاني .

115 - « المتجر الريح ، والمسعى الرجيع ، على الجامع الصحيح » :

لابن مرزوق الحفيد : محمد بن أحمد بن محمد العجيسي  
التلمساني ، ت. 842 / 1438 .  
خ. ع. ك. 572 : الثاني منه ، ولم يكمله مؤلفه .

116 - « انتقاص الاعتراض » :

لابن حجر العسقلاني : شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد  
الكناني المصري ، ت. 852 / 1449 .  
قصد به بحث اعتراضات البدر العيني على فتح الباري ، غير أن  
وفاته حالت دون أن يستوفي الإجابة عنها .  
خ. م. 5837 : سفران متوسطان ، أولهما مبتور البداية بنحو  
ورقة ، ويتخلل كتابتهما الإشارة - بالهوامش - إلى مواضع البياض  
خ. و. 275 .

117 - « تكتم على صحيح البخاري » :

لابن حجر العسقلاني ، عانف الذكر .  
خ. ز. 455 : ستة أجزاء مجموعة في مجلد ضخمة ، يقف على  
باب رثاء النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - سعد بن خولة من  
أبواب الجنائز ،

118 - « الزند الواري ، في ضبط رجال البخاري » :

لابركان : محمد بن الحسن بن مخلوف الراشدي ، سابق  
الذكر عند رقم : 92 .  
خ. ع. ك. 97 / 2 : في محفظة ص 39 - 108 ، وقد يكون  
بخط المؤلف .

119 - « التسهيل والتقريب والتصحيح ، لرواية الجامع الصحيح » :

لمحمد بن قاسم الرصاع ، سابق الذكر عند رقم : 24 .  
وهو تعليق على صحيح البخاري ، اختصر فيه فتح الباري لابن  
حجر العسقلاني ، فجاء في عدة أسفار .  
دار الكتب الوطنية بتونس : الأول والثالث .  
خ. ع. ك. 100 : سفر منه مبتور الطرفين : ابتدئ أثناء كتاب  
اللباس إلى أول كتاب الإيمان والنذور .

120 - « الكوثر الجاري ، الى رياض البخاري » :

تأليف شرف الدين الكوراني : المولى احمد بن اسماعيل بن عثمان  
الشهرزوري الهمداني التبريزي ثم المصري ، ت. 1488/893 .  
خ. ز. 284 : قطعة منه ضمن مجموع ، مبدور الاول بنحو ورقة،  
الى ان تنتهي اثناء ابواب الجنائز .

121 - « تعليق على جامع الصحيح » :

للسنوسي : محمد بن يوسف بن عمر الحنفي التلمساني ،  
ت. 1490 / 895 .  
وهو مختصر من شرح البدر الزركشي على صحيح البخاري .  
خ. ع. ك. 1924 .

122 - « التوشيح على الجامع الصحيح » :

للجلال السيوطي ، سابق الذكر عند رقم : 26 .  
خ. ع. د. 1759 .  
خ. ع. ك. 1893 .  
خ. م. 11391 - خ. ز. 469 و 470 - خ. ي. 136 .

123 - « ارشاد اليب الى مقاصد حديث الحبيب » :

لابن غازي سابق الذكر عند رقم : 27 .  
تعليق وجيز على صحيح البخاري .  
خ. غ. د. 367 .  
خ. ع. د. 3384 / 1 .  
خ. ع. ك. 43 : في محفظة ص 39 - 222 .  
خ. ع. ق. 710 / 5 - م. ت. 474 .  
خزانة خاصة : نسخة بخط المؤلف .  
وهو موضوع رسالة الاستاذ عبد الله التسماني : تقديم وتحقيق.

124 - « معونة القاري لصحيح البخاري » :

لابي الحسن المالكي : علي بن محمد بن محمد المنوفي المصري  
القاهري ، ت . 939 / 1532 .  
خ . ع . ق . 484 : سفران .  
خ . ع . ق . 820 : السفر الاول .  
خ . ع . ك . 1835 .  
خ . ع . ك . 1912 .  
خ . ق . 146 : السفر الاول .  
خ . ز . 471 : سفران .  
خزانة الامام علي بتارودانت 143 .

125 - « شرح قطعة من جامع الصحيح » :

مؤلفه هو خواجه زادة : مصطفى بن محمد القسطنطيني قاضي  
المدينة المنورة ، ت . 998 / 1590 .  
خ . ع . ك . 522 : في جزء شرح فيه الصحيح من اوله الى آخر  
كتاب الايمان .

126 - « نظم اللآلي والدر ، في اختصار مقدمة ابن حجر » :

مؤلفه هو ميارة : محمد بن احمد بن محمد الفاسي ،  
ت . 1072 / 1661 .  
خ . ع . ك . 931 .  
خ . م . 855 .  
خ . م . 12512 .  
م . ت . 144 .

127 - « غنية البدوي ، وعجالة القروي ، على ما في البخاري من  
الامر النبوي » :

لابي زيد العياشي : عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن بن  
امحمد بن أبي بكر ، كان بقيد الحياة عام 1132 1720 .

أختصرها من معونة القاري لابي الحسن المالكي ، سابقة الذكر  
عند رقم : 124 .  
خ. ع. د. 818 : في سفر بخط المؤلف .  
خ. ع. ك. 1929 / 1 .

## 128 - « تعاليق على صحيح البخاري » :

للبناني : محمد بن عبد السلام بن حمدون الفاسي ،  
ت. 1163 / 1750 .  
منها قطعة كبيرة مستخرجة من تقايد المؤلف في اوراق متفرقة،  
ومنها جمعها ونسقتها ابن المؤلف عبد الكريم ، ثم اثبتها ضمن  
الترجمة التي كتبها لوالده ، حيث يقف الموجود منها اثناء كتاب  
الادب من صحيح البخاري .  
وتحمل الترجمة المشار لها : اسم « تحفة الفضلاء الاعلام ، في  
التعريف بالشيخ ابي عبد الله البناني بن عبد السلام » : مخطوطة  
في خزانة خاصة .

## 129 - « تعاليق على اوائل صحيح البخاري » :

من تأليف جوس : محمد بن قاسم بن محمد الفاسي ،  
ت. 1182 / 1768 .  
خ. ع. د. 283 : ضمن مجموع .  
خ. ع. د. 478 : ضمن مجموع .  
مخطوطة خاصة تصل الى اثناء كتاب الصلاة من الصحيح .

## 130 - « انوار ارشاد الساري ومعونة القاري » :

للحضيكي : محمد - بفتح اوله - بن احمد بن عبد الله ، السوسي  
الجزولي اللكوسي ثم الايسي ، ت. 1189 / 1775 .  
وهو تعليق على صحيح البخاري ، اختصر فيه ارشاد الساري  
للقسطلاني ، مع معونة القاري سابقة الذكر عند رقم : 124 ،  
فيتناول في التعاليق متون الاحاديث واسماء الرواة .

خ. م. 1701 : الربع الثاني في سفر صغير الحجم ، مكتوب بخط  
سوسي دقيق مدموج ، يتبدى أثناء كتاب الصلاة ، وينتهي آخر  
كتاب الشهادات .

### 131 - « الفؤء الساري في افق صحيح البخاري » :

مؤلفه هو المزوارى : محمد بن أبراهيم بن محمد - بفتح اوله -  
ابن امزورو . الهلالي ، كان بقيد الحياة قبل عام 1261/1845 .  
شرح وجيز ممزوج ، فسر فيه بعض كلمات الحديث النبوي ، مع  
اعرابها وضبطها ، وضبط أسماء بعض الرواة ، وموافقة بعض  
الحديث للترجمة ، وجمع ذلك من شرح القسطلاني للصحيح .  
خ. ع. : مصور على الشريط ضمن مصورات جائزة الحسن  
الثاني سنة 1971 : مدينة تارودانت .  
خ. م. 10937 : مصورة منه على الورق : في سفر متوسط  
الحجم يشتمل على 196 لوحة .

### 132 - « شرح جامع الصحيح » :

لاجيمي : محمد بن أحمد السوسي التبيوتى الرودانى ثم  
المراكشى ، توفى بعد عام 1290 / 1873 .  
خ. ع. ك. 126 : السفر الثالث ، وهو يتبدى أثناء ابواب  
الجنائز الى أثناء كتاب الحج : 318 ص .

### 132 - - مكرر - « النهر الجارى ، على صحيح البخاري » :

تأليف الشيخ المجلسي : محمد بن محمد سالم الاموي الشنجيطي  
ت. 1302 / 1885 .  
بخط مؤلفه عند احفاده باقليم « الدخلة » ، ويقع في سبع  
مجلدات : كل واحد يحتوي على 313 ورقة من حجم كبير ،  
حسب افادة حفيدي المؤلف : الشيخين العالمين : أحمد  
حبيب الله ، والجيلاني العبداء (1) .

(1) يعود الفضل في اجتماعي بالمנוه بهما الى الاستاذ الدكتور يوسف  
الكتاني : في منزله يوم الثلاثاء 11 جمادى الاخرة 1402 / 6  
افريل 1982 .

133 - « الفجر الساطع على الصحيح الجامع » :

مؤلفه هو الشبهي : محمد الفضيل بن الفاطمي بن محمد ،  
الحسني الادريسي الزرهوني ، ت . 1318 / 1900 .  
علق به على متن صحيح البخاري ، ومزج الشرح بالمشروح دون  
أن يتتبع سائره ، وهو يوضح منهجيته هكذا : « سلك في بيان  
معنى الحديث وغامضه ومشكله وحل الفاظه واعرابه : احسن  
المسالك ، واقتصرت من الاقوال والتوجيهات والتوقيفات  
والاجوبة وبيان مقصود الترجمة وشاهدها : على ما ترجع عندي  
في ذلك ، وءاثرت فيه - عند بيان الاحكام الشرعية - ما وافق  
مذهب امام الائمة امامنا مالك ، ولم اتعرض لاحوال الاسانيد  
واسامي الرجال ووصل التعاليق والمتابعات . لتكفل « فتح  
الباري » بجميع ما هنالك .

ثم اني وان كنت مستمدا من تأليف من تكلم قبلي على هذا  
الكتاب ... فقد فتح الله علي فيه بنكث غريبة ، واتحفني  
- سبحانه - بتنقيحات عجيبة ، وتوضيحات مصيبة ، وارشدني  
- وله الحمد والمنة - لعيون فوائد ، وغرر زوائد ، تقف دونها  
الافكار ، وتبذل - في تحصيلها - نفائل الاعمار ... » .

خ . م . 11386 في نسخة امبارك

خ . م . 12838 : في سنة اسفار .

134 - « تعليق على جامع الصحيح » :

لابن سودة : أحمد بن الطالب بن محمد المري الفاسي ،  
ت . 1321 / 1903 .  
استخرجه - من تقييد المؤلف - ولده محمد العابد ، فجاءت  
تعاليق غاية في الاهمية .

خ . ع . ك . 1859 : السفر الاول .

خ . ع . ك . 2712 : السفر الثاني .

\* \* \*

**ثالثا : مؤلفات حول صحيح البخاري غير الشروح**

135 - « الهداية والارشاد ، في معرفة اهل الثقة والسداد الذين اخرج لهم البخاري في جامعه » :

لابي نصر الكلاباذي : احمد بن محمد بن الحسين البخاري ،  
ت . 398 / 1008 .

خ . ق . 143 .

خ . ق . 144 .

خ . ع . ك . 1378 .

خ . م . 10917 : ضمن مجموع .

135 - مكرر - « النصيح ، في اختصار الصحيح » :

لان ابي صفرة : المهلب بن احمد بن اسيد التميمي الاسدي ،  
ت . 435 / 1044 .

سار فيه على اسقاط مكرر جامع الصحيح للبخاري ، الا ما دعت  
الحاجة اليه ، وذكر آخر كل حديث الابواب التي كرره بها  
البخاري ، كما خرج الاحاديث المقطوعة ، واعتمد رواية شيخه :  
الاصيلي والقاسبي ...

خ . م . 2596 : مجلد يشتمل على 318 ورقة .

136 - « مختصر صحيح البخاري وشرح غريبه ومشكله » :

لجمال الدين القرطبي : احمد بن عمر بن ابراهيم الانصاري نزيل  
الاسكندرية ، ت . 656 / 1258 .

خ . ق . 139 : السفر الاخير .

137 - « المتواري على تراجم البخاري » :

لناصر الدين ابن المنير : أحمد بن محمد بن منصور الجذامي  
الاسكندري ، ت. 683 / 1284 .  
خ. ع. ك. 1811 : في جزء .

138 - « الاشراف على أعلى الشرف ، في التعريف برجال سند البخاري  
من طريق الشريف أبي علي بن أبي الشرف » :

تأليف أبي القاسم بن الشاط : قاسم بن عبد الله بن محمد  
الانصاري السبتي ، ت. 723 / 1323 .  
الاسكوريال : 1732 / 2 .

139 - « الكوكب أنصاري ، في اختصار البخاري » :

لابن حرزوز : محمد بن عيسى بن محمد الله العباسي المكناسي ،  
ت. 960 / 1552 .

خ. ع. د. 240 - خ. ع. د. 2383 .

خ. ع. د. 3388 - خ. ع. د. 3388 .

خ. ع. ك. 115 .

خ. ع. ك. 3338 .

خ. ع. ج. 691 .

خ. ع. ج. 820 .

خ. م. 11 258 .

140 - « شرح مختصر البخاري لابن أبي جمرة » :

تأليف نور الدين أبي الإرشاد الإجهوري : علي بن محمد زين  
العابدين بن محمد بن عبد الرحمن المصري القاهري ،  
ت. 1066 / 1656 .

دار الكتب الوطنية بتونس : نسخة تامة في مجلد .  
خ . ن . 2117 : السفر الاول .

141 - « فتح الباري في ضبط الفاظ الاحاديث التي اختصرها الشيخ  
العارف بالله من صحيح البخاري » :

اسم حاشية على مختصر البخاري لابن ابي جمرة ، تأليف  
المجاعي : عبد الرحمن بن عبد القادر الراشدي الجزائري ، كان  
بقيد الحيا عام 1099 / 1688 .

ح . ع . ك . 1775 : في سفر .

خ . ع . ك . 1965 : في سفر .

خ . م . 5714 : في سفر .

142 - « النور الساري ، على متن مختصر البخاري »

الابن ابي جمرة : تأليف شهاب الدين السجاعي : احمد بن احمد  
ابن محمد البقوي القاهري . ت . 1197 / 1783 .  
خ . ع . ك . 1838 : في جزء .

143 - « سلم الفقه والدراية على جمع انهاء » :

اسم شرح على مختصر البخاري لابن ابي جمرة : مؤلفه هو  
الولائي : محمد يحيى بن محمد المختار بن الطالب الشجيطي  
نزول الرباط ، ت . 1330 / 1912 .  
خ . ع . د . 2056 : في مجلد .

144 - « الادعية النبوية الواردة بصحيح البخاري » :

من جمع ابي العباس احمد بن الطالب ابن سودة ، سابق الذكر  
عند رقم : 134 .  
خ . م . 52 / 2 .

## رابعاً : مؤلفات حول صحيح مسلم

وقد وصل الى المغرب من طريقي القلانسي وابن سفيان ، وقبل ان تستقر الصدارة لصحيح البخاري : كان عدة اعلام من شمال افريقية يقدمون صحيح مسلم ، وفي هذا الاتجاه يقول ابن خلدون : « واما صحيح مسلم فكثرت عناية علماء المغرب به ، واكبوا عليه ، واجمعوا على تفضيله على كتاب البخاري من غير الصحيح مما لم يكن على شرطه » .

غير انه يوخذ على نص المقدمة التعبير باجماع المغاربة على تفضيل كتاب مسلم ، وهو تعميم مخالف للواقع ، ويخالف نص ابن الصلاح ومن تبعه ، حيث ينسبون هذا التفضيل لبعض المغاربة خاصة .

\* \* \*

145 - وحسب التسلسل التاريخي يكون أول المؤلفات التي نعرضها

هو « مختصر صحيح مسلم » للمهدي بن تومرت سابق الذكر عند رقم : 100 .  
خ. ي. 403 .

مكتبة شيلتريتي في أيرلندا : 4164 (1) .

146 - « المعلم بفوائد مسلم » :

للمازري : محمد بن علي بن عمر التميمي الصقلي ثم المهدي ،  
ت. 536 / 1141 .  
من تعليق بعض الإخدين عنه من أملائه : منقولا بعض ذلك بلفظ المازري ، وأكثره بمعناه .

(1) كان « مختصر صحيح مسلم » بين مؤلفات ابن تومرت التي يحللها الشيوخ لتلاميذ الموحدين ، حيث يستنتج هذا من اسم مؤلف بعنوان : « كتاب الاعلام » بفوائد مسلم للمهدي الامام » ، تأليف أبي جعفر الذهبي مزوار الطلبة ، حسب اشارة عند ابن البار في « التكملة » ، ط. الجزائر رقم : 247 .

- خ. ع. د. 1829 : السفر الاول مبتور الورقة الاولى .  
 خ. ع. ق. 94 : السفر الاول مبتور .  
 خ. ق. 152 : السفر الاخير يتخلله بتر .  
 خ. ق. 164 : السفر الثاني .  
 خ. م. 320 : السفر الاول يشتمل على النصف الاول  
 مبتور الطرفين .  
 خ. م. 4348 : تام في مجلد .  
 خ. م. 5085 : مبتور الاول في مجلد .  
 نشر منه « كتاب الايمان » بتحقيق الشيخ محمد الشاذلي النيفر  
 عميد الكلية الزيتونية ، مع تصديره بمقدمة ضافية في التعريف  
 بالمؤلف وكتابه « المعلم » : المطبعة العصرية بتونس . 179 ص  
 في حجم صغير .

#### 147 - « اكمال المعلم في شرح فوائد مسلم » :

- للقاضي ابي الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي ،  
 ت. 544 / 1149 :  
 خ. ق. 153 : ثلاثة اسفار : الاول مبتور البداية .  
 مع الثالث ، ثم الرابع الذي يتداخل مع الثالث .  
 خ. ق. 154 : شذرات من السفر الاول .  
 خ. ق. 155 : سفر من الزكاة الى آخر الحج ، متلاش .  
 خ. م. 4037 : الاول والثاني .  
 خ. م. 5606 : الاول .  
 خ. م. 6411 : الاول .  
 خ. م. 8198 : النصف الثاني في مجلد ، بخط ابراهيم بن ابي  
 بكر التلمساني ، كتبه في سبعة بتاريخ منتصف ذي الحجة ،  
 عام 552 هـ : قريبا من تاريخ وفاة المؤلف .

#### 148 - « المفهم لما اشكل من تلخيص كتاب مسلم » :

- لجمال الدين القرطبي سابق الذكر عند رقم : 136 .  
 خ. ع. ق. 13 : السفر الخامس .  
 خ. ع. ق. 41 : السفر الثاني .  
 خ. ع. ق. 42 : السفر الرابع .

- خ. ع. ق. 65 : السفر الرابع .  
 خ. ع. ق. 253 : لسفر الاول مبتور البداية .  
 خ. ع. ق. 254 : السفر الثالث مبتور البداية .  
 خ. ع. ك. 407 : السفر الرابع .

149 - « غرد الفوائد المجموعة ، في بيان ما وقع في صحيح مسلم من

الاحاديث المتطوعة » :

تأليف الرشيد المطار : يحيى بن علي بن عبد الله القرشي الاموي ،  
 النابلسي ثم المصري ، ت. 662 / 1264 .  
 خ. ع. ق. 174 / 1 : الجزء الاول والثاني .

150 - « شرح صحيح مسلم » :

لابن الشاط البجائي : عيسى بن احمد الهندي ، كان حيا  
 عام 890 / 1485 .

تعليق صغير اختصره من اكتمال الاكمال للأبي .

خ. ع. ك. 1791 / 1 .

خ. ع. ك. 1824 / 3 .

خ. م. 5456 .

خ. م. 5536 .

خ. م. 9005 .

خامسا : مؤلفات حول الصحيحين وجامع الترمذي

151 - « الجامع بين الصحيحين » :

للجوزقي : محمد بن عبد الله بن محمد الشيباني النيسابوري ،

ت. 388 / 998 .

خ. ع. ق. 118 .

خ. ع. ج. 457 : ضمن مجموع .

152 - « الجمع بين الصحيحين » :

للحميدي : محمد بن فتوح بن عبد الله الازدي الميورقي نزيل

بغداد ، ت. 488 / 1095 .

خ. ع. ك. 340 : الاول .  
خ. ع. ك. 216 : الثاني .

### 153 - « تقييد المهممل وتمييز المشكل » :

ويسمى - أيضا - « كتاب ما ائتلف خطه واختلف لفظه » .  
تأليف أبي علي الجبائي : حسين بن محمد بن أحمد الفساني  
القرطبي الاصل ، ت. 498 / 1105 .  
استوعب فيه أكثر رجال الصحيحين ، فقيده وضبط كل اسم يقع  
فيه اللبس ، وصنفه في ثلاثة أقسام :  
الاول : نبه فيه على الاوهام الواقعة في رجال الصحيحين سوى  
الصحابة ، وهو موضوع الجزء الاول .  
الثاني : نبه فيه على الاوهام الواقعة في أسماء الصحابة .  
الثالث : عرف فيه بشيوخ البخاري ومسلم .  
خ. ع. ق. 1216 : سفر يضم الجزئين معا ، على بتر يسير  
بأوله وءآخره : 400 ص .  
خ. ع. 374 : مصورة منه على الشريط .  
خ. م. 11043 : مصورة منه على الورق .  
154 - « مطالع الانوار ، على صحيح الآثار ، وفتح ما استغلق من  
كتاب الموطأ وكتاب مسلم وكتاب البخاري رحمهم الله تعالى » :  
لابن قرقول : أبراهيم بن يوسف بن أبراهيم ، القائدي الحمزي  
ثم الوهراني ، نزيل فاس ، ت. 569 / 1174 .  
ونسبة الكتاب له باعتبار عمله في تخريج مبيضة « مشارق  
الانوار » للقاضي عياض ، مع اضافات واختصارات بسيرة ، غير  
انه لم يكن ينسبه لنفسه .  
خ. ق. 220 : النصف الاول في سفر مبتور - يسيرا -  
من اول الخطبة .  
خ. ع. ك. 369 : النصف الثاني في سفر .  
خ. س. 165 : النصف الاول في سفر .

### 155 - « الجمع بين الصحيحين » :

لابن الخراط : عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله الأزدي  
الاشبيلي نزيل بجاية ، ت. 581 / 1185 .

ح. ع. ق. 189 : السفر الاخير ابتداء من كتاب المنافب .  
خ. ي. 70 : السفر الاول ، والرابع مبتور الآخر ، مع جزء  
ذكر انه الاخير مبتور الاول .

156 - « شرح مشكل الصحيحين » :

لابن الجوزي : عبد الرحمن بن علي بن محمد القرشي البغدادي ،  
ت. 1200 / 597 .

خ. ع. ك. 82 : سفر مبتور الطرفين ، 282 ص .  
خ. ع. ق. 17 : السفر الاول .

157 - « الاحكام النبوية ، في الصناعة الطيبة » :

تأليف علاء الدين الكحال : علي بن عبد الكريم بن طرخان الحموي  
ثم الصفدي ، ت. 1320 / 720 .

بناه على أربعين حديثاً في الطب مما اتفق عليه البخاري ومسلم ،  
ورتبته على عشرة ابواب .

خ. ع. ك. 333 .

خ. ع. ك. 1567 : مبتور الاول .

حلله الشيخ محمد عبد الحي الكتاني في « التراتيب الادارية »  
2 / 340 .

158 - « لوامع الانوار ، في نظم مطالع الانوار » :

لابن الموصلي : محمد بن محمد بن عبد الكريم البعلبي ، نزيل  
طرابلس الشام ثم دمشق ، ت. 1372 / 774 .

نظم فيها مطالع الانوار على صحيح الآثار ، لابن قرقول سابق  
الذكر عند رقم : 154 .

خ. ي. 135 : السفر الاول .

خ. ع. د. 830 مع شرحها لابن جماعة .

159 - « تكملة شرح جامع الترمذي » :

لابن سيد الناس : تأليف زين الدين العراقي : عبد الرحيم بن  
الحسين بن عبد الرحمن الكردي ثم المصري ، ت. 1404/806 .

خ. ع. ق. 7 : مجلد واحد يبتدىء من الجنائز .

\* \* \*

**سادسا : بعض المستخرجات والاطراف**

**160 - « المجتبى في أحاديث المصطفى صلى الله عليه وسلم » :**

تأليف أبي محمد قاسم بن أصبغ بن محمد البياني القرطبي ،  
ت. 340 / 951 .  
اختصره من كتابه المخرج على سنن أبي داود ، وصنفه - حسب  
أن حزم - على أبواب « كتاب المنتقى » لأن الجارود ، فجاء خيراً  
منه ، واتقى حديثاً ، وأعلى سنداً ، وأكثر فائدة .  
خ. س. 107 : المجلد الأول مبتور البداية ، في 307 ورقة من  
قطع كبير ، بخط شرقي عتيق ، وجاء في نهايته : « هذا آخر  
المجلد الأول من كتاب المجتبى في أحاديث المصطفى صلى الله  
عليه وسلم » .

**161 - « أطراف الأفيراء » :**

للدaraqطني : تأليف ابن القيسراني : محمد بن طاهر بن علي  
الشيواني المقدسي ، ت. 507 / 1113 .  
خ. ق. 1065 في جزء

**162 - « الأشراف على معرفة الأطراف » :**

أطراف السنن الأربعة : تأليف أبي القاسم بن عساكر : علي بن  
الحسن بن هبة الله الدمشقي ، ت. 571 / 1176 .  
خ. ع. ق. : 8 ، 66 ، 67 ، 73 ، 74 : قطع منه .

**163 - « تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف » :**

أطراف الكتب الستة : تأليف جمال الدين المزي : يوسف بن  
عبد الرحمن بن يوسف القضاعي الكلبي الشامي ، ت. 742 / 1341 .  
خ. ع. ك. 284 : سفر منه .  
خ. ع. ك. 1790 : سفر منه .  
خ. ق. 1069 : سفر منه .  
وعن أجزاء أخرى من « تحفة الأشراف » : يرجع إلى « فهرس  
المخطوطات المصورة » .  
أرقام : 117 - 127 / 1

**سابعاً : مسانيد ومؤلفات حولها**

**164 - « المسند الكبير » :**

- عبد بن حميد بن نصر السمرقندي الكسي ، ت . 249 / 863 .  
خ . ق . 1034 : في مجلد مبتور - يسيراً - من الاول .  
خ . م . 12 776 : في مجلد مبتور الاول منتسخ من السابق .

**165 - « المنتخب من مسند عبد بن حميد » :**

- خ . م . 12 323 : جزء صغير الحجم بخط مغربي دقيق  
مندمج .

**166 - « مسند جابر بن عبد الله الأنصاري » :**

- رواية عبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل الشيباني البغدادي ،  
ت . 290 / 903 .  
خ . ع . ك . 221 : الجزء الأول .

**167 - « مسند البزار » :**

- أبي بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البصري ، ت 292 / 905 .  
خ . ع . ق . 243 : السفر الاول .  
خ . ع . ك . 393 : السفر الثاني مبتور الآخر . وقد بدى في  
طبعه .

**168 - « مسند أحاديث الإمام مالك » :**

- تأليف قاسم بن أصبغ القرطبي ، سابق الذكر عند رقم : 160 .  
خ . م . 12 686 : سفر منه بخط أندلسي عتيق مبتور  
الطرفين .

169 - « غاية المقصد في زوائد أحمد » :

تأليف نور الدين الهيثمي : علي بن أبي بكر بن سليمان ، المصري  
القاهري ، ت. 807 / 1405 .  
خ . ع . ق . 48 .

170 - « عقود الزبرجد على مسند الإمام أحمد »

لجلال الدين السيوطي ، سابق الذكر عند رقم : 26 .  
اهتم فيه بأعراب مشكل الحديث .  
خ . م . 11 401 : ثلاثة أسفار متوسطة الحجم بخط مغربي  
مدموج ، ولا يزال لم يكمل .  
خ . ع . ق . 744 : سفر منه .

171 - « حاشية على مسند الإمام أحمد بن حنبل »

لنور الدين أبي الحسن السندي : محمد بن عبد الهادي نزيل  
المدينة المنورة ، ت. 1138 / 1726 .  
اعتنى فيها بضبط اللفظ وإيضاح الغريب والأعراب .  
خ . م . 13 020 : الربع الأول في مجلد ينتهي آخر مسند  
أبي هريرة ، ويشتمل على 275 ورقة في قطع متوسط : بخط  
شرقي نسخي دقيق .

172 - « جامع الأصول المنيفة ، من مسند أحاديث أبي حنيفة » :

تأليف ابن ميعون : محمد بن أحمد بن حسن الأندلسي ثم  
الجزائري ، كان بقاء الحياة عام 1148 / 1736 .  
أختصره من كتاب : « مسانيد أبي حنيفة » ، تأليف محمد بن  
محمود بن محمد الخطيب الخوارزمي ، وهذا منشور في حيدر آباد  
1332 هـ ، ومنه مخطوطة خ . ع . ك . 2162 .  
خ . م . 11739 : في سفر متوسط بخط مغربي .

## 173 - « الجامع الصحيح الاسانيد ، المستخرج من ستة مسانيد » :

تأليف السلطان العلوي : محمد الثالث بن عبد الله بن اسماعيل بن الشريف ، الحسني ، ت . 1204 / 1790 .

جمعه من مسانيد الائمة الاربعة : ابي حنيفة ، ومالك ، والشافعي ، واحمد بن حنبل ، مع صحيح البخاري ومسلم ، وافتتحه بكتابي الايمان والعلم ، ثم سار في ترتيبه على ابواب الفقه ، وذيله بكتاب جامع في احاديث فضائل الاعمال ، وبها ختم الكتاب ، حيث استوعب الفين من الاحاديث .

خ . م . 5866 : سفر يشتمل على اربعة اجزاء بخط مغربي مجوهر دقيق .

خ . م . 11 172 : اربعة اجزاء اولها بخط شرقي نسخي ، والباقي بخط مغربي قريب من المبسوط ، مع تصدير الجزء الاول بتقريظين بخط اثنين من علماء مصر : محمد بن عبد المعطي الحريري الحنفي ، ومحمد بن محمد الامير المالكي .

خ . م . 7307 : نسخة مستخرجة من السابقة ، ضمن مجموع .  
خ . ق . 747 : الجزء الثاني من نسخة رباعية التجزئة : بخط شرقي ، تبديء من كتاب الجمعة الى آخر كتاب الجهاد .

\* \* \*

## ثامنا : مؤلفات حول بعض جوامع الحديث

### 174 - « فردوس الاخبار بمأثور الخطاب ، المخرج على كتاب الشهاب »:

تأليف ابي شجاع الديلمي : شيروية بن شهردار بن شيروية  
الهمداني ، ت. 509 / 1115 .  
خرجه على كتاب « شهاب الاخبار » للقضاعي ، فذكر رواة  
رواة احاديثه ومخرجيها ورتبها على حروف المعجم .  
خ. ع. ق. 131 : المجلد الاول : 422 من في قطع كبير ،  
بخط شرقي .

### 175 - « شرح غريب كتاب الشهاب »

مؤلفه هو السجلماسي : محمد بن منصور بن حمامة المفرائي .  
علقه على كتاب « شهاب الاخبار » للقضاعي ، وقصره على شرح  
غريب الاحاديث ، فيتوسع في معاني المفردات اللغوية وشواهدا  
من كلام العرب .

خ. ع. ك. 585 / 2 ص 314 : 400 .  
خ. ع. ك. 1824 / 1 ص 1 : 53 .  
لا تعرف للمؤلف ترجمة على حدة ، وتوجد معلومات عنه عند عبد  
الله كنون : « ابن منصور المفرائي » : مجلة « دعوة الحق »  
بالعدد 7 من السنة 3 ص : 29 - 30 .  
مع محمد العابد الفاسي : « فهرس مخطوطات خزانة القرويين »  
2 / 303 - 304 .  
يضاف لذلك كتابه : « اقتراح سيمري في شرح مقامات الحريري » ،  
حيث وردت إشارة له عند دير نبورج في « فهرس الاسكوريال »  
رقم : 496 ، وهو في سفيين .  
مع « شرح وجيز » على المقامات الحريية : خ. ع. ق. 1090 ،  
مبتور من آخره .  
وشرح غريب الرسالة القيروانية : خ. ع. ك. 815 / 1 .

176 - « شرح أحاديث كتاب الشهاب » :

للسجلماسي أيضا . وهو غير الشرح السابق ، حيث اهتم - في هذا - بتحليل معاني الأحاديث وبيان الأحكام المستنبطة منها ... فجاء شرحا موسعا .

خ. ق. 3 / 709 .

خ. ع. د. 1743 / 1 ص 1 : 230 .

خ. ع. ك. 585 / 1 ص 1 - 313 .

وفي الرقمين الأخيرين يسمى المؤلف بمحمد بن منصور بن منير ، وهو الاسم الوارد عند بروكلمان في « تاريخ الادب العربي » : الترجمة العربية 6 / 127 .

177 - « تعليق على كتاب الشهاب » :

للقضاعي : تأليف ابن الوراق : أبي القاسم بن إبراهيم ؟ .  
خ. ن. 14 / 2053 .

178 - « ترتيب كتاب الشهاب » على الأبجدية المفريية :

عمل أبي الحسين بن عبد الله بن حسين الخزرجي القلمي ؟ .  
خ. ع. ك. 1824 / 2 ط 54 - 81 .

179 - « جامع المسانيد والسنن ، الهادي لأقوام السنن » :

مؤلفه عماد الدين ابن كثير : اسماعيل بن عمر بن كثير البصري ثم الدمشقي ، ت. 774 - 1373 .

جمع فيه أحاديث الكتب الستة والمسانيد الأربعة : لأحمد والدارمي وأبي يعلى والطبراني .

خ. ع. ق. 152 : المجلد الثالث في 523 ص .

خ. م. 11034 : مصورة منه على الورق .

180 - « الكوكب المنير في شرح الجامع الصغير » :

اسم حاشية على الجامع الصغير للسيوطي المتكرر الذكر :  
تأليف شمس الدين العلقمي : محمد بن عبد الرحمن بن علي  
القاهري ، ت. 969 / 1561 .

خ. ق. 191 : نسخة شبه تامة من أربع مجلدات ، على بنر  
بالمجلد الثالث .  
خ. ع. ق. 463 : 12 سفرًا .  
خ. ع. ق. 1094 : سفر واحد .  
خ. ع. ك. : 1883 .  
خ. ع. ك. 1902 .  
خ. س. 52 : سفران .  
خ. س. 198 : سفر واحد .  
خ. ن. 2430 : السفر الاول .  
خ. م. 11 158 : السفر السادس .

**181 - « مواهب القدير ، على الجامع الصغير » :**

للسيوطي : تأليف الابياري : فائد بن مبارك المصري الازهري ،  
ت. 1607 / 1016 .  
خ. ع. ك. 2103 : السفران 1 و 4 .

**182 - « اسعاف الطلاب ، بترتيب الشهاب » :**

للمناوي : محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي الحدادي  
القاهري ، ت. 1622 / 1031 .  
م. ت. 370 .

**183 - « فتح المولى النصير ، بشرح الجامع الصغير » :**

للسيوطي : تأليف حجازي الواعظ : محمد بن محمد بن عبد الله  
الاکراوي المصري القلقشندي ، ت. 1625 / 1035 .  
خ. ع. ق. 462 : 17 سفرًا .

**184 - « ذيل الجامع الكبير » :**

للسيوطي : تأليف العراقي المغربي : أديس بن محمد بن  
حمدون الحسيني الفاسي ، ت. 1769 / 1183 .

لم يدونه على حدة ، وتركه - بخطه الدقيق - في الحافات موزعة على هوامش نسخته من الجامع الكبير ، فيقدر تلميذه محمد بن عبد السلام الناصري عدد مستدركات استاذة بنحو عشرة آلاف حديث ، ويضيف أنها لو جردت لخرجت في مجلد ، ولحسن الحظ يوجد من نسخة العراقي - لأمنوه بها - عدة مجلدات كالتالي :

خ. م. 3872 : نسخة كاملة من الجامع الكبير في تسع مجلدات ، فتتوزع استدركات الحافظ العراقي بينها باستثناء الرابع .  
خ. ع. ك. 1935 : المجلدان الرابع والخامس من تجزئة عشرة ، مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذه التعليقات : تتجاوز - أحيانا - استدراك الأحاديث ، وتضيف تعليقات أخرى موضوعية .

#### 185 - « الدرر اللوامع ، في الكلام على أحاديث جمع الجوامع » :

للعراقي أيضا : قصد به التعليق على الجامع الكبير للسيوطي ، فكتب قطعة من أوله لا تزال في مسودتها .  
خ. م. 12647 : ضمن مجموع .

#### 186 - « تكميل المباني ، وتوضيح المعاني ، لما أغفله شارح الصفاني » :

لأبي العلاء أدریس العراقي أيضا .  
وهو أسم شرحه على الثلث الأخير من مشارق الأنوار للصفاني ، الفه استجابة لتوجيه السلطان العلوي محمد الثالث ، وتوفي قبل أن يتمه ، فأخرج ولده عبد الله مبيضة ما شرحه والده ، ثم أكمل شرح ما بقي منه .  
خ. ع. ك. 2698 : مجلد ضخيم .

#### 187 - « وبتوجيه من نفس السلطان كان « شرح الثلث الأول من مشارق الأنوار » :

للصفاني : من تأليف ابن سودة :  
محمد التاودي بن محمد الطالب بن محمد المري الفاسي ،  
ت. 1209 / 1795 .  
خ. ع. ك. 415 : في مجلد .

188 - وبإشارة من السلطان المنوه به : ألف محمد التساودي ابن سودة

« جامع الامهات ، من احاديث العبادات والصلوات » .  
دون فيه الاحاديث الخاصة بشعائر العبادات : من الصلاة الى  
الحج . . واختارها من كتاب « المجتبى في احاديث المصطفى »  
( ص ) لابن البارزي ، فيذكر الحديث وراوييه الاخير ومن أخرجه :  
على نسق مؤلف الاصل .  
خ . م . 12 567 : في سفر من قطع فوق المتوسط ، 361 ص  
خ . ع . ك . 28 : تاسعة محفوظة مؤلفات .

189 - « حاشية على الجامع الصغير » :

للسيوطي ، من تأليف ابن عجيبة : احمد بن محمد بن المهدي  
الحسني الادريسي ، اللنجري ثم التطواني ، سابق الذكر عند  
رقم : 37 .  
خ . ع . د . 1831 : سفر من 141 ورقة .

190 - « تنوير الفكر بكلام الفحول على لوامع تيسير الوصول » :

تأليف أبي محمد الحسن بن عبد الهادي بن عبد الله بن التهامي  
العلوي اليوسفي الشاكري ، ت . 1272 / 1856 .  
شرح فيه كتاب « تيسير الوصول الى جامع الاصول » لابن  
الربيع اليمني ، وهو منشور .  
خ . م . 801 : نسخة تامة في ثلاثة أسفار .  
خ . م . 2515 : السفر الاول والثالث الذي هو الاخير .

\* \* \*

تاسعا : جملة من جوامع احاديث الاحكام وشرحها

191 - « الاحكام الشرعية الكبرى » :

لعبد الحق الازدي ، سابق الذكر عند رقم : 155 . ونعتها بالكبرى  
لتمييزها عن الاحكام الوسطى والصغرى من وضع نفس المؤلف ،  
ومن ميزات الكبرى انها تزيد بابواب واحاديث ...  
كما ان احاديثها تأتي مقترنة باسانيد مخرجيها : من البخاري  
ومسلم وسواهما .  
دار الكتب المصرية 29 حديث : الاسفار : 1 ، 2 ، 5 ، 6 ، من  
مخطوطة سداسية التجزئة .

192 - « الاحكام الوسطى » :

لعبد الحق الازدي ، وهي محذوفة ابنانيد المخرجين للاحاديث ،  
مع اختصارها عن الكبرى بابواب واحاديث .  
خ . ي . : الاسفار : 1 ، 3 ، 4 ، 8 ، من مخطوطة ثمانية التجزئة .  
خ . م . 10999 : مصورة من السابقة على الورق .  
خ . م . 5682 : السفر الاول .  
خ . م . 5380 : السفران 2 ، 7 .  
خ . ق . 219 : السفر الاول : مع سفر مبتور الاخير ، وغير  
متصل بالاول .

193 - « الاحكام الصغرى » :

لعبد الحق ايضا .  
خ . ق . 218 ، 1033 ، 1078 ، 1079 .

194 - « شرح عمدة الاحكام » :

للمقدسي : تأليف الجيلاني : عبد الرحمن بن ابراهيم بن احمد  
المقدسي ، ت . 624 / 1227 .

خ. ع. ك. 1564 : في مجلد من قطع كبير يشتمل على 622 ص.

## 195 - « بيان الوهم والايهام ، الواقعين في كتاب الاحكام » :

تأليف ابي الحسن بن القطان : علي بن محمد بن عبد الملك الحميري الكتامي ثم الفاسي ، ت. 1230 / 628 .

علق به على كتاب الاحكام الوسطى لعبد الحق الأزدي ، فصح أغلاطه ، وعدل استنتاجاته ، وحل ذلك في نفس طويل .

وقد اضطرب الدارسون في تحديد ماهية الاحكام التي علق عليها ابن القطان ، غير أن مما يحدد انها الوسطى : فقرة لابي القاسم التجيبي ، يعلق بها - في برنامجه - على بيان الوهم والايهام : « وهذا الكتاب موضوع على النسخة الوسطى من الاحكام ، تأليف ابي محمد عبد الحق المتقدم الذكر ، رحمه الله تعالى » .

خ. ق. 1068 : السفر الاول .  
خزانة الجامع الاعظم بتازة : اوراق مختلطة من السفرين : الاول والثاني ، حيث نقلت الى خ. ع. ق. 1213 .

دار الكتب المصرية 700 حديث : نسخة تامة في سفرين .  
خ. م. 10886 : السفر الاول مصور - على الدهورق - من مخطوطة القرويين .

ومن الجدير بالذكر أن « بيان الوهم والايهام » : استخدمه الاستاذ العالم ابراهيم بن الصديق ، في رسالته لنيل دكتوراه الدولة في العلوم الاسلامية العليا من دار الحديث الحسنية :

« علم العلل في المغرب : من خلال كتاب بيان الوهم والايهام ، الواقعين في كتاب الاحكام ، لابي الحسن بن القطان الفاسي ، ت. 562 هـ - 628 هـ » .

## 196 - « شرح الاحكام الصفري » :

لعبد الحق : منسوب لابن صاحب الصلاة ؟  
خ. م. 5084 : السفران الخامس والسادس ، في مجلد يبتدىء من ابواب الحج الى أن ينتهي اثناء ابواب النكاح .

خ. س. 30 : السفران التاسع : 280 ص ، والعاشر : 180 ص ،  
يجمعهما مجلد مبتور الآخر ، وينتهي عند ابواب الرؤيا .  
خ. ع. ق. 29 : المجلد الثاني مبتور الاول : 293 ص ، يتبدى  
لوائل ابواب الصلاة ، ثم ينتهي أثناء ابواب الصيام .  
**ملاحظات :**

- 1 - مجلد الخزانة الملكية : كتب تحت عنوانه انه لابن صاحب  
الصلاة دون تحديد اسم المؤلف ، واسفل ذلك بخط مغاير :  
نسبة الشرح لابن بزيمة ، سابق الذكر عند رقم 11 .
- 2 - مجلد خزانة مكناس : ذيلت نهاية السفر التاسع منه بهذه  
الفقرة : « تم السفر التاسع من شرح الاحكام للفقيه ابن صاحب  
الصلاة » : دون تحديد اسم المؤلف .
- 3 - مجلد الخزانة العامة خال من اسم المؤلف .  
ومن هذا العرض القصير يتبين أن المجلدات المنوذة بها في  
حاجة ملحة الى دراستها للكشف عن حقيقة مؤلفها ، وذلك ما  
تضييق عنه فترة اعداد هذه المجاميع ، فليرجأ الى فرصة لاحقة ،  
بإعانة الله سبحانه .

#### 197 - « غاية الاحكام في احاديث الاحكام » :

لمحب الدين الطبري : ~~أحمد بن عبد الله بن محمد المكي~~  
ت. 694 / 1295 .  
خ. ع. ق. 382 : أربع مجلدات من نسخة سداسية التجزئة ،  
شرقية الخط .  
2 : 644 ص .  
3 : 630 ص .  
4 : 678 ص .  
6 : 544 ص .

#### 198 - « رياض الافهام ، في شرح عمدة الاحكام » :

للمقدسي ، تأليف تاج الدين ابن الفاكهاني : عمر بن علي بن سالم  
اللمخي الاسكندري ، ت. 734 / 1331 .  
خ. ق. 211 : السفر الاول والثاني :  
خ. ق. 212 : السفر الاول .

199 - « تيسير المرام ، في شرح عمدة الاحكام » :

للمقدسي : تأليف الخطيب ابن مرزوق : محمد بن احمد بن محمد  
المجيسي التلمساني ، نزيل فاس ثم القاهرة ، ت. 1379/781 .  
صنفه - حسب حاجي خليفة - في خمس مجلدات .  
خ. ع. ق. 38 : الاول منه الى آخر شرح الحديث الخامس .  
دار الكتب المصرية .

200 - « تصحيح عمدة الاحكام » :

لبدر الدين الزركشي : محمد بن بهادر بن عبد الله المصري ،  
ت. 1392 / 794 .  
اعتنى فيه بضبط الفاظ « عمدة الاحكام » للمقدسي .  
خ. ز. 395 .

201 - « فتح الامل بشرح الاعلام ، باحاديث الاحكام » :

المتن والشرح للاعلام للانصاري : زكرياء بن محمد بن زكرياء .  
السنيني المصري ، ت. 1520 / 926 .  
خ. ع. ج. 961 : سفر يشتمل على 113 ورقة من قطع كبير .

202 - « البدر التمام شرح بلوغ المرام »

لابن حجر العسقلاني : تأليف المغربي الحسين بن محمد بن سعيد  
اللاعي اليمني ، ت. 1707 / 1119 .  
خ. ع. ك. 420 : سفران في مجلد يشتمل على 616 ص .

203 - « افهام الافهام بشرح بلوغ المرام » :

للعسقلاني : تأليف تقي الدين البطاح : يوسف بن محمد بن  
يحيى الاهل ، الحسيني الزبيدي ، ت. 1830 / 1246 .  
نسخة تامة في مجلد بخط شرقي ، كانت في خزانة خاصة بمدينة  
سطوات .

\* \* \*

## عاشراً : مخطوطات حديثة متنوعة

### 204 - « ثلاثيات سنن الدارمي » :

عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل ، التميمي السمرقندي ،  
ت . 255 / 869 .  
اختارها من سننه : أبو عمران بن عمر بن العباس السمرقندي .  
خ . ع . ك . 442 : ضمن مجموع .

### 205 - « كتاب الزهد » :

لأبي داود : سليمان بن الأشعث بن إسحاق . الأزدي السجستاني  
نزىل البصرة ، ت . 275 / 888 .  
خ . ق . 1008 : جزء متوسط .

### 206 - « كتاب الدلائل على معاني الحديث بالشاهد والمثل » :

تأليف قاسم بن ثابت بن حزم بن عبد الرحمن العوفي الاندلسي  
السرقي ، ت . 302 / 915 .  
ومات قبل أن يتمه ، فأكملة أبوه أبو القاسم ثابت بن حزم ، وقد  
تأخرت وفاته إلى عام 313 / 925 .  
خ . ع . ق . 197 : المجلدان الثاني والثالث .  
عرف بهما الدكتور شاكر الفحام ضمن دراسته المركزة بعنوان :  
« كتاب الدلائل في غريب الحديث لأبي محمد قاسم بن ثابت  
العوفي السرقي » : مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ج 3  
مجلد 51 ص 481 - 504 .

### 207 - « الامالي المصرية » :

للمحاملي : الحسين بن اسماعيل بن محمد الضبي ، البغدادي ،  
ت . 330 / 941 .  
خ . ع . ق . 114 : في سفر بخط مؤلفه .

208 - « الجامع المصنف » :

وهو « شعب الإيمان » من تأليف البيهقي : أحمد بن الحسين بن علي النيسابوري ، ت . 458 / 1066 .  
خ . ع . ج . 433 : في سفر .

209 - « كتاب الترغيب في الصلاة والعمل في الصلاة » :

مؤلفه غير مذكور ، وفي « ايضاح المكنون في الدليل على كشف الظنون » ع . 282 : « الترغيب » في الاحاديث الصحيحة المتعلقة بالعبادات ، للسيد الامام ابي يوسف يعقوب المنصور بن يوسف ابن عبد المومن بن علي : من ملوك مراکش ، المالكي « كذا » المتوفى سنة 595 ( 1199 ) . ( 1 )

خ . م . 4478 : في جزء صغير يشتمل على 40 ورقة .

210 - « كتاب غريب الحديث » :

لابي الفرج ابن الجوزي ، سابق الذكر عند رقم : 156 .  
خ . ع . ق . 140 : سبعة أجزاء في سفر بخط المؤلف .

211 - « فضائل عاشوراء » :

لابن القطان : علي بن محمد الكتامي ، سابق الذكر عند رقم 195 : رسالة تناول فيها الترغيب في الانفاق يوم عاشوراء ، انطلاقاً من تصحيح حديث التوسعة على الاهل والعيال في هذا الموسم .  
خ . ي . 168 / 5 : في جزء صغير مبتور الاخر .

( 1 ) في تعبير ابن حمويه السرخسي وهو يذكر يعقوب المنصور : « وقد صنف كتاباً جمع فيه متون احاديث صحاح تتعلق بها العبادات ، سماه الترغيب » ، حسب « نفح الطيب » : المطبعة الازهرية المصرية 1 / 99 . وعند عبد الواحد المراكشي ان المنصور انما اشرف على جمع هذا الكتاب : « وامر جماعة ممن كان عنده من العلماء المحدثين بجمع احاديث من المصنفات العشرة ... فاجابوه الى ذلك » وجمعوا ما امرهم بجمعه » ، « المعجب » ط . سلا ، ص : 171 .

212 - « الجواهر المفصلات في المسلسلات » :

لابن الطيلسان : أبي القاسم بن أحمد بن محمد بن سليمان ،  
الانصاري الأوسي القرطبي ، ت. 642 / 1244 .  
يقول عنها في « فهرس الفهارس » 1 / 232 : ( هذه أعجب كتاب  
وقفت عليه - لأهل المشرق والمغرب - في المسلسلات ، لأنه  
رتب الأحاديث للمسلسلة فيه على الأبواب كترتيب كتب السنن ) .  
خ. ع. ك. 1258 : في سفر متوسط متلاش ، بخط أندلسي  
عتيق .

213 - « شرح الكلم النبوية في الحكم الطيبة » :

لنجم الدين ابن العالمة ، أحمد بن أسعد بن حلوان لدمشقي ،  
ت. 652 / 1254 .  
خ. ز. 135 : في سفر بخط مؤلفه .

214 - « الاعلام باربعين عن أربعين من الشيوخ الاعلام » :

مؤلفه غير مذكور ، وكان يقيم الحياة عام 684 / 85 - 1286 .  
خ. س. 250 : سفر مبثور الطرفين ومتلاش ، يشتمل على  
102 ص في قطع قريب من الصغير ، مكتوب بخط أندلسي عتيق .

215 - « إيضاح السبيل من حديث سؤال جبريل » : عليه السلام ،

من تاليف أبي جعفر بن الزبير ، سابق الذكر عند رقم : 13 .  
وهو شرح موسع على حديث سؤال جبريل عن الإيمان والاسلام  
والاحسان .

خ. م. 901 10 : في جزء مكتوب في حياة المؤلف بخط محمد  
ابن عبد الواحد بن محمد بن علي بن أبي السداد الأموي ، بتاريخ  
العشر الوسط لمحررم فاتح عام 690 هـ ، وعلى الصفحة الأولى  
منه شهادة بقراءة ناسخ الكتاب له علي محمد بن أحمد بن يوسف  
الهاشمي ( الطنجالي ) ، الراوي له عن مؤلفه ابن الزبير .

216 - « تخریج الاحادیث والاثار الواقعة في الكشف » للزمخشري :

تأليف جمال الدين الزيلعي : عبد الله بن يوسف بن محمد  
الحبشي الصومالي ثم القاهري ، ت . 1360 / 762 .  
خ . ع . ق . 455 : في سفر .

217 - « مناهج العلماء الاحبار ، في تفسير احاديث كتاب الانوار » :

لمحمد بن عبد الملك المنتوري ، سابق الذكر عند رقم : 80 .  
شرح فيه « كتاب الانوار السنية » ، في الالفاظ السنية « لابي  
القاسم ابن جزي .  
خ . ع . ق . 786 / 2 ، ص 74 - 629 .  
خ . ق . 207 : جزءان يجمعهما سفر .  
خ . ز . 475 ، في سفر .

218 - « نتائج الافكار ، في تخریج احاديث الاذكار » :

لابن حجر العسقلاني ، سابق الذكر عند رقم : 116 .  
خ . م . 2254 : في مجلد ضخيم .

219 - « فتح القريب المجيب ، على الترغيب والترهيب » :

للمنذري : تأليف : البدر الفيومي : حسن بن علي بن سليمان  
القاهري ، ت . 1466 / 870 .  
خ . ق . 1013 : ستة اجزاء بخط المؤلف ، ينقصها بعض الاوراق .  
خ . ق . 201 : منسوخة من سابقتها في خمسة اجزاء يتخللها  
بياض .

220 - « الضوء اللامع » :

اسم تعليق على الترغيب والترهيب للمنذري ، مؤلفه غير مذكور .  
ناقص البداية ، ويبتدىء الموجود منه عند شرح الترهيب من  
المراء والجدال ، الى آخر الكتاب .

خ. م. 595 : في مجلد يشتمل على 176 ورقة .

بآخره تعليق بمطالعة الكتاب عام 927 هـ .

يشير حاجي خليفة الى تعليقه على الترغيب والترهيب من تأليف  
أبراهيم بن محمد الناجي الدمشقي ، حسب « كشف الظنون »  
1 / 400 .

## 221 - « شرح الاربعين الجهرية » :

للمناصري : محمد بن عبد السلام بن عبد الله بن محمد الكبير بن  
الشيخ أبي عبد الله محمد بن ناصر الدرعي : ت 1823/1139 .  
شرح فيه أربعين حديثا في الحث على ترك الظلم ، من تأليف  
شيخه محمد بن محمد الجوهري الخالدي المصري ، وكان ذلك  
باقتراح مؤلفها .

خ. م. 11871 : شرح ممزوج يشتمل على 87 ورقة من حجم  
متوسط .

## 222 - « كتاب الهداية ، في تخرج أحاديث البداية » :

بداية المجتهد لابن رشد الحفيد : تأليف أبي الفضل : أحمد بن  
محمد بن الصديق الغماري الحسني الطنجي نزيل القاهرة ،  
ت. 1380 / 1960 .

خ. ع. د. 2709 : السفر الاول .

\* \* \*

## حادي عشر : كتب رجال الحديث

### 223 - « تاريخ رواة الحديث » :

لابن أبي خيثمة : أحمد بن زهير بن حرب ، النسائي ثم البغدادي ،  
ت . 279 / 892 .  
خ . ق . 244 : السفر الثالث .  
خ . ع . ك . 2671 : قطعة من الجزء الثامن .

### 224 - « معجم الصحابة »

لابي القاسم البغوي : عبد الله بن محمد بن عبد العزيز البغدادي ،  
ت . 317 / 929 .  
خ . ع . ك . 341 : الجزءان 10 ، 11 في مجلد .

### 225 - كتاب « الضعفاء » :

لابي نعيم الإسراباذي : عبد الملك بن محمد بن عدي الجرجاني ،  
ت . 323 / 935 .  
خ . ي . 93 . 4

### 226 - « التعقيد ، لمعرفة رواة السنن والمسائيد » :

لمعين الدين أبي بكر ابن نقطة : محمد بن عبد الغني بن أبي بكر  
البغدادي ، ت . 629 / 1231 .  
خ . ع . د .

### 227 - « كتاب الجامع ، لما في المصنفات الجوامع ، من أسماء الصحابة

الإعلام ، أولي الفضل والاحلام » :  
تأليف أبي محمد الرندي : عيسى بن سليمان بن عبد الله الرعيني  
المالقي ، ت . 632 / 1234 .  
خ . م . 6908 : في مجلد مبتور من أوله بنحو ورقتين .

228 - « النخبة من مشته النسبة » :

تأليف ابن باطيش : اسماعيل بن هبة الله بن سعيد الموصللي ،  
ت. 655 / 1257 .

اختصرها من مشته النسبة لعبد الغني الازدي ، وهذا منشور .  
خ. ق. 1048 : في مجلد .

229 - « أنوار ذوي الالباب ، في اختصار كتاب الاستيعاب » :

لابي علي بن الزهراء سابق الذكر عند رقم : 90 .  
صنفه على ترتيب اختاره غير ترتيب ابن عبد البر في الاستيعاب ،  
وذيله بخاتمة ذكر فيها سائر الصحابة ، ثم أحال على رسالة الفها  
في الشهداء من الصحابة ، وسماها : « رسالة الشهداء المشهود  
عليهم » .

خ. ع. د. 2324 .

خ. ع. ك. 1447 / 3 : غير تمام .

230 - « ذيل التقييد ، لمعرفة رواية السنن والمسانيد » :

لابن نقطة : تأليف تقي الدين الفاسي : ابي الخطيب محمد بن أحمد  
ابن علي ، الحسني الأدرسي المكي ، ت. 832 / 1429 .  
خ. ع. د. 1788 : مجلد من قطع صغير : يشتمل على 631 ص  
بخط شرقي .

231 - « فتح البصير، في التعريف بالرجال المخرج لهم في الجامع الصغير » :

للسيوطي : تأليف ابي العلاء أدريس العراقي . سابق الذكر  
عند رقم : 184 .  
خ. ع. ك. 1388 / 2 : قطعة من اوله : مبيضة المؤلف .

الرباط : محمد المنوني

# منهج الإمام البخاري في علم الحديث

للككتور: يوسف الكتاني

لقد قسم « اندريه لالاند » مؤرخ المنهج التجريبي علم المناهج العامة الى اقسام اربعة :

- 1) المنهج الاستقرائي .
- 2) المنهج الاستنباطي .
- 3) المنهج التكويني الاستردادي .
- 4) المنهج الجدلي .

اما المنهج الاستقرائي فقد كان طريق الحضارة الحديثة ومبذعها وميزتها ، عليه سار علماؤها فأبدعوا لنا الحياة العصرية بمخترعاتها ووسائل الحضارة فيها غير ان العلماء المسلمين توصلوا قبل اربو باقرون طويلة الى جميع عناصر هذا المنهج وسبقوا الى ابتكاره وانشائه ، وكذلك كان شأنهم مع المنهج الاستنباطي ، فقد سبقوا اليه وعرفوه قبل الاروبيين عصور النهضة فيها ، ولكنهم عرفوه باسم آخر وهو ما أسموه بالمنهج القياسي ، غير انهم هاجموا هذا المنهج واعتبروه عقيما لا يؤدي الى نفع ، ولا يصل الى نتيجة .

وقد كان موقفهم مغايراً مع المنهج الاستردادي ، الذي اقاموه على اسس علمية صحيحة ودقيقة ، فيما يعرف بعلم مصطلح الحديث . ان طرق تحقيق الحديث رواية ودراية كما عرفه المسلمون وأبدعوه هي منهج البحث التاريخي الحديث كما عرفه فلمنج وسنيوبوس ولانجلو ، وقد سبق المسلمون وتوصلوا الى كل ما توصل اليه علماء مناهج البحث

التاريخي من نقد النصوص الداخلي والخارجي ، كما عرفوا طرق التحليل والتركيب التاريخية وكذا فحص الوثائق ومنهج المقارنة ، والتقسيم والتصنيف وهو ما عرف عند علماء الطبقات والرجال كالتاج السبكي وابن خلدون والسخاوي وسواهم .

لقد كان ابن خلدون في القرن الثامن الهجري عالم المنهج التاريخي الذي استخدم المنهج الاستقرائي بعقريّة نادرة وبراعة فائقة ، حيث فسر الظواهر العريضة التي شاهدها ، تفسيراً يركز على التحليل والتركيب ، مستخدماً قياس الغائب على الشاهد ، ومستقرئاً الحوادث العارضة في المشاهدة للتوصل إلى أحكام عامة ، مما جعل عمله الباهر في نطاق التاريخ ، يساوي عمل فقهاء الأشاعرة ، وعلماء أصول الفقه ، وكذلك الأمر بالنسبة للمنهج الجدلي نجد المسلمين كانوا ، السابقين إليه والمبتكرين له نجد أصوله في كتب آداب البحث والمناظرة والجدل ، نجده عندهم منهجاً كاملاً يمثله ويضارعه المنهج الجدلي الحديث كما هو نفسه ، وكما يطبق في الجامعات والأكاديميات العلمية الحديثة (1) .

لقد سبق علماء المسلمين ومفكروهم إلى ذلك كله وكانوا رواد العقبرية الإنسانية في الفكر والمعرفة والابتكار مما جعل نهضة العصور الحديثة تقوم على أفكارهم ومعارفهم ونظرياتهم ، وهو ما حمل المنصفين من علماء أوروبا ومفكريها على الاعتراف بفضلهم وريادتهم وإعلانه بمزيد الإعجاب والثناء ، أننا نذكر هنا في مقدمة هؤلاء العلماء الأفاضل جميعاً رائداً عظيماً وإماماً كبيراً هو الإمام البخاري رحمه الله ، فقد وضع لنفسه وللعلم وللناس منهجاً علمياً فريداً وأسلوباً مبتكراً في علم الحديث لم يسبق إليه ولم يلحق فيه وكان فيه أستاذ الأساتذة وطبيب الحديث في علله كما وصفه تلميذه ومعاصره الإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري (2) .

لقد شمل منهج البخاري طريقة أخذ الحديث ، وكتابته ، وجمعه ، واختيار الشيوخ ورجال الإسناد .

أما طريقة أخذ الحديث فقد اتخذ البخاري لنفسه منهجاً لاختيار شيوخه ، وفي بحثه وتأليفه فلم يكن يأخذ إلا عن الثقات ، وفي ذلك يقول :

(1) مناهج البحث عند مفكري الإسلام للدكتور النشار ص : 67 - 271 .

(2) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي 2 / 9 .

« كتبت عن ألف ثقة من العلماء وزيادة وليس عندي حديث لا أذكر أسناده » (3) وهو من أجل ذلك كان اهتمامه البالغ بمعرفة حال الرواة وكيفية تلقيهم للحديث حتى يطمئن إلى أخذه عنهم ، قال : « لم تكن كتابتي للحديث كما كتب هؤلاء ، كنت إذا كتبت عن رجل ، سألته عن اسمه وكنيته ونسبه ، وحمل الحديث أن كان الرجل فهما ، فإن لم يكن ، سألته أن يخرج إلى أصله ونسخته ، أما الآخرون فلا يبالون بما يكتبون » (4) .

لقد كان منهجه في رجال الأسناد وشيوخه ودرجة من يأخذ عنهم ، أنه لا يأخذ إلا عن الثبت الراجح الثقة عنده وعند المحدثين كما كان متحريراً إلى أقصى درجات التحري حتى نشأ عن هذا التحري فيمن يأخذ عنهم ، تركه الأخذ عن كل من فيه نظر مهما كانت كثرة حديثه ، وقد قال في ذلك جواباً عن خبر حديث :

« يا أبا فلان أتراني أدلس ؟ تركت » أنا عشرة آلاف حديث لرجل فيه نظر ، وتركت مثله أو أكثر لغيره فيه نظر » (5) .

ولذلك كان يبالي ويتشدد في التحري فيمن يروى عنهم بما لم يسبق إليه ، فلا يكتب إلا عن الورع الذي يقول الإيمان قول وعمل ، يقول البخاري في ذلك :

« أن الدين قول وعمل وأن القرآن كلام الله ، لقد لقيت أكثر من ألف رجل من أهل الحجاز والعراق والشام ومصر وخراسان ، وما رأيت واحداً منهم يختلف في هذه الأشياء » (6) .

---

(3) مقدمة شرح البخاري للنووي 1 / 8 .

(4) تاريخ بغداد 2 / 25 .  
سير اعلام النبلاء 8 / 238 .

(5) تاريخ بغداد 2 / 25 .

(6) العمال في أسماء الرجال للمقدسي 1 / 82 .  
سير اعلام النبلاء 2 / 8 .

وقد التزم الامام البخاري هذا التحري والتثبت في شيوخه ورجال اسناده وعمن روى عنهم ، في كل رواياته ومصنفاته ، وخاصة الجامع الصحيح والتاريخ الكبير ، ولذلك لا نجد تعارضا بين هذا التحري وبين ما روى أنه كان يحفظ احاديث غير صحيحة ، كما يحفظ أسماء الضعفاء من الرجال ، والا فكيف يصفي تروثه الحديثية ويتجنب الضعفاء ؟

فلنستمع اليه يحدد منهجه الفريد في تلقي الحديث وحمله ، ويحدد طبقات الرواة ورجال الاسناد الذين كان يأخذ عنهم ، والذين ينبغي للمحدث ان يروي عنهم ، يقول البخاري :

« لا يكون المحدث كاملا حتى يكتب عن هو فوقه ، وعمن هو مثله ، وعمن هو دونه » (7) .

ولذلك كان منهج البخاري ان يحدث مرة بالاسناد نازلا ومرة عاليا ، حتى يفهم ان الاسناد العالي حذف منه ، او ان الاسناد النازل قد زيد فيه ، وقد علق على ذلك ابو طاهر بقوله : « (ثلاث يظن من) لا معرفة له اذا حدث البخاري (8) - فقد حدث البخاري في مواضع كثيرة عن رجل عن مالك .

وحدث في موضع عن عبد الله بن محمد السندي عن معاوية بن عمرو عن اسحاق الفزاري عن مالك وحدث في مواضع عن رجل عن الثوري وحدث في موضع عن ثلاثة عنه .

فحدث عن احمد بن عمر عن ابي النصر عبيد الله الاشجعي عن الثوري .

واعجب من هذا كله ان عبد الله بن المبارك ، اصغر من مالك وسفيان وشعبة وقد تأخرت وفاته ، كما حدث البخاري عن جماعة من اصحابه عنه ، وحدث عن جماعة من اصحابه عنه وتأخرت وفاتهم ، ثم حدث عن سعيد بن مروان عن محمد بن عبد العزيز بن ابي زرعة عن ابي صالح سلمويه عن عبد الله بن المبارك .

(7) هدى الساري ص : 48 .

(8) مقدمة النووي ص : 9 .

أما منهجه في كتابة الحديث ، فقد تميز في كتابة الحديث والتأليف فيه بمزايا كثيرة ، منها المكاني ومنها الزماني ، فقد توخى في تأليف جامع الصحيح الروية والإنابة ، رغم حفظه الكبير ، واتساع مداركه ومعرفته العميقة للرجال ، حيث صنفه في ستة عشر عاما ، وكان يعد نفسه لكل حديث بالغسل والصلاة وفي ذلك يقول البخاري :

( أخرجت هذا الكتاب يعني الجامع الصحيح من نحو ستمائة ألف حديث ، وصنفته في ستة عشر سنة ، وجعلته حجة بيني وبين الله (9) .

وقال أيضا :

« ما وضعت في الصحيح حديثا الا اغتسلت قبل ذلك وصليت ركعتين » .

أما مكان تصنيفه فبين الحرمين الشريفين فقد صنفه في المسجد الحرام ، ووضع تراجمه بين قبر النبي صلى الله عليه وسلم ومنبره وفي ذلك يقول :

« صنف كتاب الجامع في المسجد الحرام وما ادخلت فيه حديثا الا بعد ما استخرت الله تعالى وصليت ركعتين وتيقنت صحته » (10) .

أن طول زمان تأليفه يؤكد تحري البخاري وطول بحثه وكبير استيعابه ، كما أن اختيار الحرمين الشريفين يدل على تقدير المسؤولية في اختيار الصحيح وانتقائه مما يوحى جلال المهمة التي تصدى لها البخاري وكان يقدرها حق قدرها فقد بلغ من حرصه وعنايته أنه أعاد النظر فيه مرات ، لكثرة ما تعهده بالتهذيب والتنقيح قبل أن يخرج للناس ، ولذلك صنفه ثلاث مرات (11) .

(9) طبقات الشافعية للسبكي 1 / 7 .

الوفيات 1 / 650 .

التهذيب لابن حجر 9 / 495 .  
شرح البخاري للنووي .

(10) هدى الساري ص : 11 .

(11) طبقات الشافعية 2 / 7 .

## منهج البخاري في رواية الصحيح وشروطه فيه :

يمكن استيعاب منهج الامام البخاري في الحديث الصحيح وشروطه فيه من امرين :

1 - من الاسم الذي سمي به الجامع الصحيح .

2 - ومن الاستقراء من تصرفه .

فهو قد سماه كتاب الجامع الصحيح المسند المختصر من امور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه ، وهو الجامع بمعنى انه لم يختص بصنف دون صنف ، ولذلك اورد فيه الاحكام والقضايا والاخبار المحضة والآداب والرفاق ، وهو ( الصحيح ) أي انه ليس فيه شيء ضعيف عنده لقوله : « ما ادخلت في الجامع الا ما صح » وهو « المسند » أي انه خرج فيه الاحاديث المتصلة الاسناد ببعض الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم سواء من قوله او فعله او تقريره (12) .

وهكذا يمكن حصر شروط البخاري في صحة الحديث فيما يلي :

ان يكون الحديث متصلاً .

وان يكون رواه عدولا .

وان يكونوا متصفين بالضبط .

وان يخلو الحديث من العلة اي ليس فيه علة قاذحة، والا يكون شاذاً بان يخالف رواية من هو اكثر عدداً منه واشد ضبطاً ، وقد اوضح البخاري منهجه في الاتصال بدقة متناهية لا تجددها عند غيره ، حيث اشترط في المعنعن شرطين وهما اللقاء والمعاصرة ، وفي ذلك يقول : « الاتصال عندهم ان يعبر كل من الرواة في روايته عن شيخه ، بصيغة صريحة في السماع منه ، كسمعت وحدثني ، واخبرني ، او ظاهرة كعن وان فلانا قال ، اي ان يكون الراوي ، قد ثبت له لقاء من حدث عنه ولو مرة واحدة ، مع اشتراط ان يكون ثقة ، فاذا ثبت عنه ذلك ، حميت عنه عنعنته على السماع ، وعلة

(12) النكت ( مختصر الفتح ) لابن حجر .

ذلك انه ان لم يثبت لقاؤه له وانما كان معاصرا له ، احتمل ان تكون روايته عن طريق الارسال ، اما اذا حدث عن شيخه بما لم يسمعه منه كان مدلسا » ، وبذلك كان شرط البخاري في الاتصال أقوى وأتقن من غيره وخاصة مسلم وابن حنبل وغيرهما الذين اكتفوا بالمعاصرة دون اللقاء .

ان طريق ثبوت اللقاء عند البخاري تدور على التصريح بالسماع في الاسناد ، فاذا ثبت السماع عنده في موضع يحكم به في سائر المواضع ، ومن اجل ذلك ، كان البخاري يتثبت في الرجال الذين يخرج عنهم ، ينتقي اكثرهم صحة لشيخه ، واعرفهم بحديثه ، وان فعل فانما يخرج في المتابعات ، بشرط ان تقوم قرينة وان يكون ذلك مما ، ضبطه الراوي (13) .

قال ابن خلدون في مقدمة تاريخ في علوم الحديث عن منهج البخاري : « وجاء محمد بن اسماعيل البخاري امام المحدثين في عصره ، وخرج احاديث السنة على ابوابها في مسنده الصحيح ، بجميع الطرق التي للحجازيين والعراقيين والشاميين واعتمد منها ما اجمعوا عليه دون ما اختلفوا فيه ، كما روى عن اهل الري وواسط وخراسان ومرو وبلخ وهراة ونيسابوري وبخارى وغيرها ، بخلاف غيره الذين لم يرحلوا الى تلك البلاد »

وفي الجرح والتعديل كان للبخاري منهج دقيق واسلوب فريد ، كان فيه كثير من التحري والتثبت ، فاذا انكر السماع من راو كان يقول : « لم يثبت سماع فلان من فلان » ولا يقول ورعا « ان فلانا لم يسمع من فلان » كما اكد ذلك صاحب فيض الباري عن ابن حزم (14) .

كما كان اكثر ما يقول في الرجل الستروك او الساقط « سكتوا عنه » و « فيه نظر » او « تركوه » .

وقل ان يقول : كذاب او وضاع بل يقول : كذبه فلان « او رماه فلان » يعني بالكذب .

وكان ابلغ تضعيفه للمجروح قوله « منكر الحديث » (15) .

(13) هدى الساري ص : 7 .

مقدمة الفيض ص : 35 .

(14) فيض الباري للكشميري .

(15) طبقات الشافعية 2 / 9 .

هذا ولم تقف ريادة البخاري ومنهجيته عند هذا الحد ، بل تجلت في مواضع كثيرة من صحيحه في تراجمه ، وتقطيعه للحديث ، واختصاره ، واعادته ، ومكرراته ، وتجريد الصحيح مما ميزه عن غيره ، وسجل له الافضية والاسبقية .

### تراجم صحيح البخاري :

لقد صدق من قال : « ان فقه البخاري في تراجمه » ذلك ان تراجم الصحيح تعطي الصورة الواضحة والدليل القاطع ، على مقدرة البخاري وسعة عمله وقوة حفظه ودرجة تفوقه ، في فهم الكتاب والسنة واستنباط الاحكام منهما والاستدلال لابواب ارادها من الاصول والفروع والزهد والرقائق واستخراج فقه الحديث وما له صلة بالحديث المروي فيه فكان فيها كما قال عنه ابن حجر :

« استخراج بفهمه من المتون معاني كثيرة فرقها في ابواب الكتاب بحسب تناسبها واعتنى فيه بآيات الاحكام فانتزع منها الدلالات البعيدة وسلك في الاشارة الى تفسيرها السبل الوسيعة » (16) .

كما كان ( في تراجمه ) سباق غايات وصاحب آيات في وضع تراجم لم يسبق اليها ، ولم يستطع ان يحاكيه احد من المتأخرين ، فنبه على مسائل مظان الفقه من القرآن بل اقامها منه ودل على طرق التأسيس منه وبه يتضح ربط الفقه والحديث بالقرآن بعضه مع بعض فكانت تراجمه صورة حية لاجتهاده وعبقريته ومنهجيته ، ولزيادة التوضيح نود امثلة من تراجمه تدليلا على نبوغه وريادته وتفوقه وتمكنه وقوة استنباطه المعاني ، واستخراج لطائف فقه الحديث وتراجم الابواب الدالة على ما له صلة بالحديث المروي فيه .

لقد كان منهجه عجيبا وفريدا في تراجمه فقد يكون منها ما هو ظاهر والترجمة فيه دالة بالمطابقة لما ترجم له أي عنوان لما ترجم له كقوله : ( باب قول النبي صلى الله عليه وسلم اللهم علمه الكتاب ) كما جاء في الحديث المتصل عن ابن عباس قال : ( ضمنى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اللهم علمه الكتاب ) (17) .

(16) هدى الساري ص : 6 .

(17) شرح الكرماني للبخاري . كتاب العلم 2 / 47 - 49 .

وقد تكون الترجمة تعبيراً للمعنى المراد من كلمة في الحديث مثاله .  
(باب الاغتباط في العلم والحكمة ، وقال عمر تفقهوا قبل ان تسودوا) كما جاء  
في الحديث المسند عن عبد الله بن مسعود ، قال النبي صلى الله عليه وسلم  
لا حسد الا في اثنين : رجل اتاه الله مالا فسلط على هلكته في الحق ، ورجل  
اتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها « (18) .

فبين في هذه الترجمة ان المراد بالحسد هو الغبطة لا الحسد ، وبذلك  
كانت ترجمته هنا بيانا وتاويعا لمعنى الحديث .

وقد يترجم بآية ويأتي بعدها بالحديث مثاله من كتاب العلم ( باب قول  
الله تعالى ) « وما أوتيتم من العلم الا قليلا » .

وساق السند المتصل عن علقمة عن عبد الله قل : بينما انا امشي مع  
النبي صلى الله عليه وسلم في خرب المدينة وهو يتوكأ على عسيب معه  
فمر بنفر من اليهود فقال بعضهم لبعض سلوه عن الروح وقال بعضهم لا  
تسالوه لا يجيء فيه شيء تكرهونه فقال بعضهم لنساله فقال رجل منهم  
فقال : يا ابا القاسم ما الروح ؟ فسكت فقلت ، انه يوحى اليه فقامت فلما  
انجلي عنه فقال : « ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما أوتوا  
من العلم الا قليلا » قال الاعمش هكذا في قراءتنا ، يريد البخاري ان يفيد  
اثبات الحكم بالمصدرين الكريمين الكتاب والسنة (19) الى غير ذلك من المعاني  
الدقيقة في تراجم البخاري التي يحفل بها صحيحه والتي خصها ولي الله  
الدهلوي بكتاب سماه « شرح تراجم ابواب صحيح البخاري » .

منهجه في اعادة الحديث واختصاره وتقطيعه :

وهذا مظهر آخر من منهجية البخاري وبراعته وعبقريته استعاض به  
عن العدد العديد من الاحاديث التي يحفظها على كثرتها ، حتى يجمع هذه  
الثروة الحديثية الشاملة ، والا احتاج الى مجلدات حتى يوفي ابواب صحيحه

(18) المصدر السابق 2 / 41 - 43 .

(19) المصدر السابق 2 / 149 - 150 .

وكتبه ، مراعاة لشروطه في الصحيح والتي ألزم نفسه بها وهو يدون الحديث الصحيح في جامعه ، متحريرا خالصه لذاته وحسب شروطه ، وفي ذلك يقول الكشميري :

« ان المصنف لما شدد في شروط الاحاديث قلت خيرة الحديث في كتابه ، ولما اراد ان يتمسك منها على جملة ابواب الفقه اضطر الى التكرار والتوسع في وجوه الاستدلال وذلك من كمال بداعته ، ومن لا دراية له بغوامضه ولا ذوق له في علومه يتعجب من صحيحه ولا يدري ان التوسع فيه من اجل تضيقه على نفسه في مادة الاحاديث ، فيستدل بالايماءات ويكتفي بالايماضات » (20) .

وكان ذلك مصداق ما قيل :

اعيا فحول العلم حل رموز ما  
بما في الابواب من اسرار

فاذا صح ان البخاري اعاد الحديث الواحد وكرره في صحيحه اكثر من مرة ، فانما يلجأ الى ذلك لمرامي وامور تتعلق بالاسناد او بالمتن او بهما معا على ان الصحيح في الامر انه لا تكرار ، بل هو اسلوب اتخذه الامام البخاري لما كان يرويه ويقصده من ترجمة او معنى او استدلال اذ ليس هناك حديث ورد في صحيحه اكثر من مرة كما هو دائما وانما يختلف من حيث راويه او اختصاره ، او الاستدلال به كاملا ، ولنورد على ذلك امثلة لتوضيح مقاصده في هذا الباب :

من ذلك احاديث يرويها بعض الرواة تامة ويرويها بعضهم مختصرة ، فيوردها هو كما جاءت تحريا للدقة وازالة للشبهة عن ناقلها. وليحل المنقطع منها على اصله فيقوي بعضها بعضا ويذكر الروايتين ، مثال ذلك ما ورد في (باب ليبلغ الشاهد الغائب) رواه ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم .

ولكنه اسنده في كتاب الحج في باب الخطبة ايام منى عن علي بن عبد الله عن يحيى بن سعيد عن فضيل بن غزوان عن عكرمة عن ابن عباس رضي

(20) فيض البصري ص : 4 .

الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب الناس يوم النحر فقال : « يا ايها الناس اي يوم هذا ، قالوا يوم حرام الى ان قال : اللهم هل بلغت » . قال ابن عباس : « فو الذي نفسي بيده انها لو صيته الى امته فليبلغ الشاهد الغائب لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض » (21) .

ومن ذلك انه كان يخرج الحديث عن صحابي، ويورده عن صحابي آخر، وقصده ان يخرج به عن حد التفرد والفراية ، وكذلك يفعل في اهل الطبعة التالية للصحابة ، فمن بعدهم الى مشايخه كما هو واضح في المتابعات ، وأورد في هذا الباب : حدثنا عبد الله بن يوسف ، قال : حدثني الليث : قال : حدثني سعيد بن ابي شريح انه قال لعمر بن سعيد وهو يبعث البعوث الى مكة ائذن لي ايها الامير احدثك قولاً قام به النبي صلى الله عليه وسلم . الخ . الحديث ذكره مطولاً ثم ذكره في كتاب الحج باب فضل الحرم باسناد مغاير ومتن مختصر قال :

« حدثنا علي بن عبد الله ، حدثنا جرير بن عبد الحميد عن منصور عن مجاهد عن طاوس عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة ان هذا البلد حرمه الله لا يعصده شوكه ولا ينفر صيده ولا يلتقط لقطته الا من عرفها » (22) .

وليس في هذا الحديث الجزء الذي بوب له في الباب السابق . ويرمي البخاري من ذلك الى ان ترك بعض المتن او السند اختصاراً لا يضر اطلاقاً وانما يزيل الشبهة عن الناقل .

ومن ذلك احاديث تعارض فيها الوصل والارسال ورجع عنده الوصل وأورد الارسال للتنبيه على انه لا تأثير له ، لانه عنده في الموصول ، ومنها احاديث زاد فيها بعض الرواة رجلاً في الاسناد ونقصها بعضهم فيوردها البخاري على الوجهين ، اذ صح عنده ان الراوي سمعه من شيخ حدثه به عن آخر ثم لقي الآخر فحدثه به فكان يرويه على الوجهين .

(21) شرح الكرماني للبخاري 8 / 201 .

(22) شرح الكرماني للبخاري 8 / 107 .

وكذلك يورد البخاري الحديث لتسمية رآو او التنبيه على زيادة في الرواية فيراعي تقديم الحديث الاولى .

ومن أجل ذلك يتضح أن الامام البخاري لم يكن يورد الحديث الواحد في صحيحه أكثر من مرة الا لفائدة ولغاية من ترجمته ، قال ابن حجر : «وبهذا يعلم أن البخاري لا يعيد الا هادفا للفائدة ، حتى لو لم تظهر لاعادته فائدة ، من جهة الاسناد ، ولا من جهة المتن ، لكانت الفائدة لاعادته من أجل مفايرة الحكم الذي تشتمل عليه الترجمة الثانية ، موجبا انه لا يعد مكررا بلا فائدة ، وهي تعدد الطرق ، فضلا عن ابراز الاحكام المتعددة » (23) .

وما اللطف ما قاله في هذا المعنى ابن الديبع :

قالوا للمسلم فضّل قلت البخاري اعلى  
قالوا المكرر فيه قلت المكرر اعلى

لقد كان هدف البخاري دائما استخراج المسائل واستنباط الفوائد والتزول الى اعماق الحديث ، والنقاط درره .

فقد روى حديث بربره عن عائشة اكثر من اثنين وعشرين مرة لاستخراج احكام وقواعد جديدة منه في كل مرة يرويه .

وروى حديث جابر اكثر من عشرين مرة ، قال : كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة فابطأ بي جملي واعيا . . . الحديث ، وروى حديث عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم اشترى طعاما من يهودي الى اجل ورهنه درعا من حديد في احد عشر موضعا ، وعقدله ابوابا وتراجم .

وروى قصة موسى والخضر في اكثر من عشرة مواضع واخرج حديث كعب بن مالك بن علقمة عن غزوة تبوك في اكثر من عشرة مواضع .

وروى حديث أسماء في كسوف الشمس وخطبته صلى الله عليه وسلم في عشرة مواضع .

(23) الامام البخاري محدثا وقيها للدكتور الحسيني ص : 203 .

ونجد أطول سند فيه سند اسماعيل بن ادريس من باب ياجوج وهو  
تساعي .

وأعلى سند فيه الثلاثيات وقد بلغت ثلاثة وعشرين على ما ذهب اليه  
الشبيهي في شرحه للجامع الصحيح (24) .

وأكثر سند ذكرا للصحابة سند أبي سليمان في باب رزق الحكام من  
كتاب الاحكام ، فان فيه أربعة من الصحابة السائب ومن ذكر بعده .  
وأكثر أبوابه أحاديث باب ذكر الملائكة .

وأطول حديث فيه حديث عمرة الحديبية المذكور في كتاب الصلح  
وأكثر من روى عنه من الصحابة أبو هريرة رضي الله عنه .

### اثر منهج البخاري في المنهج العلمي الحديث :

لقد استخلصنا وبيننا بإيجاز ، منهج الامام البخاري في كتابة الحديث  
وتلقبه واخذه ونقد الرواة وتمحّص النقل ما جعله ينفرد باستاذيته وريادته  
في هذا الميدان اى اليوم ، وما جعل الذين جاءوا بعده سواء من الشرق او  
الغرب يقتبسون من منهجه ويسيروا على هديه ويأتمون برأيه ، وهذا ما  
يلاحظه الباحث المتصق المدقق في سهولة ويسر من مجرد المقارنة  
البسيطة بين المنهج الاوروبي الحديث ومنهج البخاري والمحدثين من  
بعده ، كما يلاحظ الفرق الكبير والافضلية المطلقة للمنهج الاسلامي .

لقد بدأت تراود علماء ومفكري أوروبا بعد البخاري ومنهجه بألف عام ،  
فكرة تحديث منهج تاريخي حديث ، واحيطت الفكرة بهالة من التقدير  
والاكبار ، وتلقاها المحدثون بمزيد من الافتتان واخذوا الامر على انه حدث  
جديد ، وكأنه من صنع ايديهم وعبقريه مفكرهم ، وما دروا ان الامر بأكمله ،  
مستمد ومقتبس من منهج البخاري والمحدثين .

لقد قام المنهج الحديث على نوعين من التحليل : خارجي وداخلي ،  
والتحليل الخارجى يتكون من مرحلتين رئيسيتين هما : - نقد الوثائق -  
والتحقق من شخصية صاحب الوثيقة .

(24) الفجر الساطع على الصحيح الجامع ، المجلد الاول ص : 13 وما بعدها .

أما التحليل الداخلي فيقوم على نوعين : إيجابي وسلبى ، أي تحليل داخلي إيجابي . وتحليل داخلي سلبى .

ولكن إذا نظرنا إلى هذا المنهج الحديث ودرسنا تفضيلاته بتدقيق فإننا نجده لا يعدو منهج المحدثين عرضاً وموضوعاً .

أما عرضاً وبالنسبة للرواة وهو ما سمي بالتحليل الداخلي ، فقد أوجزه علماء الحديث في كلمات يسيرة شاملة حيث اشترطوا في الراوي أن يكون : مسلماً ، ثقة ، عدلاً ضابطاً ، غير متبع لبدعة يدعوا إليها . وأما موضوعاً فهذه الكلمات الموجزة تشمل على ما قيل في الرواة وتفوقها باشرط الإسلام الذي هو أصل المقاييس كما يضافي عليها الثقة .

وكذلك بالنسبة لطرق التلقي فإن ما شرطه أصحاب المنهج الحديث في توثيق الوثائق من الاعتماد على الحفريات والأوراق المتناثرة التي لا يعترف بها المحدثون ، وقد تكون قديمة من عهد سحيق فإن هذا من صيغ الأداء كالسمع والعرض والمناولة .

كما تزداد دهشة الباحث المحقق حينما يقول أصحاب المنهج الأوروبي الحديث لا بد من الشك حتى يتحقق الباحث من صدق جميع تفاصيل الوثيقة أو كذبها وهذا يحتاج إلى تحليل الأصول التاريخية ، ثم بعد ذلك يكون الاستدراك الذي يخفف من شأن المسألة لقولهم أن العادة والدربة تخففان من مشقة الحل ويكسبان المؤرخ نوعاً من الحدس الذي يعينه على إصابة مواطن الريبة دون غناء .

وهنا نرجع إلى منهج البخاري لنلاحظ قوله في هذا الباب وهو سبق وادق ، يقول : « كتبت عن ألف ثقة من العلماء وزيادة وليس عندي حديث لا أذكر أسناده » (25) . وابن ذلك من منهج البخاري في كتابة الحديث إذ يقول : « لم تكن كتابتي كما كتب هؤلاء ، كنت إذا كتبت عن رجل أسأله عن اسمه وكنيته ونسبه وحمل الحديث أن كان رجلاً فهما ، فإن لم يكن سألته أن يخرج إلى أصله ونسخته ، أما الآخرون فلا يبالون بما يكتبون وكيف يكتبون » .

(25) تاريخ بغداد 2 / 19 .  
مقدمة شرح البخاري للنووي 1 / 8 .

ومن أجل ذلك كان البخاري يختلف مع المنهج الحديث في تحكيم  
الحديث إذ لم يكن يرضى هذا المنهج أساسا للبحث العلمي .

أما التركيب التاريخي بمعنى أن يبيع المؤرخ لنفسه استعمال خياله  
لسد فجوات التاريخ شريطة أن يكون مقيدا بنتائج التحليل ، فذلك ما لم  
يرضه المحدثون لأنفسهم ولا يوافقون على الحرية التي يعطيها الباحثون  
لأنفسهم ، في تطبيق منهجهم بينهم وبين أنفسهم ، مستخرجين معلوماتهم ،  
التاريخية ، وما عليهم إلا أنه يخبروك بمنهجهم لاتباعه وتطبيقه دون أن يلزم  
الباحث نفسه بتوقيفك على خطوات بحثه ومنهجه .

فالمحدث يعرض عليك المتن برواياته ، حتى تستوثق به أو تبحث  
عنه ، فتراه موصولا في مكان آخر ، وعند ثقات آخرين ، فضلا عن قرب زمن  
التدوين من عصر النبي صلى الله عليه وسلم إلى البخاري ومن بعده مع  
مراعاة أهمية الحديث وقداسته في الدين والدنيا ، ومقاييسهم الدقيقة مما  
بهر العلماء المحدثين وفي مقدمتهم مرغليوث الذي قال في وضوح :  
« ليفتخر المسلمون ما شاءوا بعلم حديثهم » ، وهكذا لم يسلم المنهج  
الأوروبي الحديث من الخلط في الدراسة والتحقيق بين التاريخ وبين فن  
القصص ، فقد كانوا يجمعون الوثائق والروايات كيفما اتفق (26) ،  
مما يحتفظ لمنهج الإمام البخاري والمحدثين ، بالأصالة والدقة والتمحيص  
في النقل ، نجد ذلك مفصلا عند ابن خلدون الذي حدد قواعد البحث  
التاريخي والدراسات التاريخية وقواعدها ، بما يفوق ما هو عند أصحاب  
المنهج الحديث بكثير ، رغم فارق الزمان واتساع الدراسات التاريخية  
وتطور فن التحقيق .

وقد شهد المنصفون من علماء أوروبا ومفكريها ، بفضل المسلمين في  
مجال العلم والفكر والبحث ، وتأثيرهم الأساسي فيما توصل إليه  
المعاصرون من علماء أوروبا ومفكريها معترفين بفضل علماء الإسلام ومفكريه ،  
يقول ( بريغول ) : « أنه ليست هناك وجهة نظر من وجهات العلم الأوروبي ،  
لم يكن للثقافة الإسلامية تأثير أساسي عليها ، ولكن أهم أثر للثقافة  
الإسلامية في العلم الأوروبي ، هو تأثيرها في العلم الطبيعي والروح العلمي

(26) المنطلق الحديث ومناهج البحث للدكتور محمد قاسم ص : 328 .

وهما القوتان المميزتان للعلم الحديث والمصدران الساميان لازدهاره « (27) ثم يزيد موضحا قوله :

«... أن ما يدين به علمنا لعلوم العرب، ليس هو ما قدموه لنا من اكتشافهم لنظريات مبتكرة غير ساكنة ، أن العلم يدين للثقافة العربية بأكثر من هذا ، انه يدين لها بوجوده وقد كان العلم كما رأينا - عالم ما قبل العلم - أن علم النجوم ورياضيات اليونان كانت عناصر ايجابية لم تجد لها مكانا ملائما في الثقافة اليونانية ، فقد نوع اليونانيون المذاهب وعمموا الاحكام ، ولكن طرق البحث وجمع المعرفة الوصفية وتركيزها ومناهج العلم الدقيقة والملاحظة المفصلة العميقة والبحث التجريبي كانت كلها غريبة عن المزاج اليوناني ، ان ما ندعوه بالعلم ظهر في أوروبا كنتيجة لروح جديد في البحث، ولطرق جديدة في الاستقصاء طريق التجربة والملاحظة والقياس ، وهذه الروح وتلك المناهج ادخلها العرب الى العالم الاوروبي » (28) .

ثم يختم بريقول قائلا :

«... لم يكن روجر بيكون في الحقيقة الا واحدا من رسل العلم والمنهج الاسلامي الى أوروبا المسيحية ، ولم يكف عن القول بأن معرفة العرب وعلمهم هما الطريقة الوحيدة للمعرفة الحق لمعاصريه ، ان مصدر الحضارة الاوروبية الحق هو منهج العرب التجريبي في عصر بيكون ، فقد تعلمه الناس في أوروبا تحذوهم اليه رغبة ملحة » (29) .

ان المنهج الاسلامي العلمي اغنى واقوى مما دونه المؤرخون واعترف به الباحثون ، وما زال غنيا بكرا يحتاج الى مزيد من البحث والاستقصاء والتعمق في الدراسة والتحقيق ، ومن اجل ذلك خص هذا الكتاب صحيح البخاري باجماع العلماء على انه قد بلغ اقصى درجات الصحة والدقة والتحري في جمع الحديث الصحيح الثابت والاحتياط الذي يبلغ اليه اجتهاد المجتهد دائما عن النقلة والرواة ، وان البخاري راعي فيه ادق

(27) ابداع الانسانية لبريغول ص : 160 .

(28) المصدر السابق ص : 196 .

(29) المصدر السابق ص : 196 .

الشروط التي عرفت في هذا المجال والتزم فيه التزامات لم تعرف عن أي مؤلف في هذا الموضوع كما أكد ذلك العلامة أبو الحسن الندوي (30).

وحتى كان المقلسي يصف الرجل الذي يخرج عنه البخاري .  
« هذا جاز القنطرة » ولذلك لم يكن بدعا ان تتفق الامة جمعاء بعلمائها  
وافرادها على صحة هذا الكتاب ومنهجيته وفضله على سائر كتب الحديث  
على الاطلاق وبقائه واستمراره .

وقد وفقني الله للبحث في هذا المجال ، وبالتخصص في هذا الميدان ،  
فأقبلت على هذا التراث العظيم ووقفت حياتي وجهدي على التفقه فيه  
ودراسته ، فأرخت لمدرسة الامام البخاري في المغرب ، ووضعت حولها  
أطروحتي في الدكتوراه التي تشرفت بالفوز بها .

لقد كان شأن الجامع الصحيح عظيما في المغرب ، فقد تعلق به  
المغاربة واحبوه واهتموا به واقبلوا عليه ، منذ وصوله اليهم فعنوا به اعظم  
عناية واحلوه بعد كتاب الله المقام السامي والمكان العالي ، وقد شملت  
عنايتهم به واهتمامهم ، مظاهر حياتهم السياسية والفكرية والاجتماعية وفي  
سائر المجالات ، فقد حفظوه ودرسوه وكتبوا حوله الشروح والتعليق ،  
واختصروه وبحثوا في مشكلاته والفاظه ووضعوا له التكملات وبحثوا  
تراجمه وعرفوا برجاله واسناده ، وأنشأوا حوله الافتتاحيات والختمات ،  
ونظموا القصائد والأشعار حول ترجمة صاحبه وفضائله ومزايا صحيحه  
وكتبه ، الى غير ذلك من مئات الكتب والمؤلفات التي وضعها المغاربة حول  
كتاب الجامع الصحيح .

وبذلك وحده تدحى دعاوي باطلة واقاويل ملفقة تزعم للناس ، أن  
المغاربة تركوا الاصول وتعلقوا بالفروع ، فلو نشر ما كتب المغاربة حول  
صحيح البخاري وحده ، لتأكد الناس ان المغاربة كانوا دوما في المقدمة في  
هذا الميدان والسباقين في هذا المجال ، وأن ما كتبوه والفسوه حول  
الجامع الصحيح قد يفوق بكثير ما وضعه غيرهم .

---

(30) الجامع الصحيح للامام البخاري لأبي الحسن الندوي .

وهذا هو ما دعانا الى الاهتمام بهذا التراث واختياره موضوعا لاطروحتنا ومجالا للدراستنا ، رغم ما يحيط بذلك من مصاعب وما يكتنف البحث من مشاق خاصة ، وأن المراجع والوثائق في هذا الباب عزيزة نفيسة .

وجدير بالذكر أن من بين الوثائق التي عثرنا عليها ، وثائق لم تنشر من قبل ، ووثائق أخرى غير معروفة ، وهذا ما أهلنا أن نقدم ولأول مرة - على حد علمنا - أول شروح البخاري على الاطلاق وهو كتاب « اعلام السنن » لابي سليمان احمد الخطابي السبتي المتوفى سنة 388 هـ وهو خير ما نعتز به ونحن نستقبل قرنا جديدا من مسيرة ديننا الخالد .

وقد لاحظنا أن ثاني شروح البخاري كتبه المغاربة ممثلين في ابي جعفر أحمد بن نصر الداودي المتوفى سنة 402 هـ . ولكن البحث والتنقيب قد طال بنا دون أن نعثر على هذا الشرح . ونأمل في مستقبل الأيام بفضل الجهود المكثفة أن نوفق للعثور عليه وتحقيقه ونشره .

كما استطعنا أن نعثر أيضا عند علمائنا بالبحراء المسترجعة على تراث حديثي عظيم وخاصة حول هذا الكتاب ، فقد وجدنا اعظم شروح البخاري في هذا العصر وهو كتاب « النهر الجاري في صحيح البخاري » للشيخ محمد سالم المجلسي المتوفى 1302 هـ وهو في سبعة أسفار ضخام ، وقد عرفنا به وبصاحبه وسلطنا عليه بعض الاضواء عماها تبلغ المسؤولين عن الثقافة والفكر في بلادنا ، فيمدوا اليه يد العناية والرعاية ليخرج من الظلمات الى النور . وكذلك عثرنا فيما عثرنا عليه من النفائس المغربية كتاب « الفجر الساطع على الصحيح الجامع » في ست مجلدات للشيخ المحدث خطيب الحرم الادريسي بزرهون ومفنيها ابي عبد الله محمد الفضيل بن الفاطمي الشبيهي المتوفى سنة 1318 هـ وهو من انفس ما كتبه المتأخرون من المالكية على الصحيح مطلقا .

وقد قادنا البحث والتنقيب للعثور على الكثير من التراث العلمي المغربي في الحديث وحول البخاري ، بعضه مما ينفرد به المغاربة ويمتازون ، كافتتاحيات البخاري ، وبعضه شاركوا فيه غيرهم ونبغوا فيه كالختامات وادبها الى غير ذلك من الاسانيد العالمية والاجازات السامية التي تنشر لأول مرة في اطروحتنا من موضوعات ووثائق وتراث .

لقد استهدفت هذه الدراسة العلمية تقديم موسوعة حديثة تشتمل على تبويب واستيعاب جل ما كتبه المفاربة حول الصحيح ، وما أبدعوا من تراث قل نظيره عند غيرهم ، مما يقارب المائتي مؤلف كانت في أغلبها مغمورة أن لم تكن غير معروفة في بطون المكتبات وثنايا المجامع والمخطوطات ، - أن خير ما نعتز به في دراستنا حول مدرسة الإمام البخاري ومنهجه الحديثي ، هي انها جاءت كإسهام في الفكر الحديثي الاسلامي في المغرب ، تدنمه ، وتزكيه في نهاية قرن هجري ، وبداية آخر ، لتؤكد استمرارية العطاء ، الاسلامي وخاصة في مغربنا العزيز ، راجين الله ان يساعد مجهودنا على تطور الدراسات الحديثية وتركيزها ويدفع الدارسين والباحثين للعمل على احياؤها وبعثها والعناية بها والى المزيد من العطاء العظيم الذي أبدعته اجيالنا الماضية من هذا التراث المغربي الذي يحملنا على الاعتزاز به .





# نماذج من أوهم النقاد المشاركة في الرواية المغاربة

للأستاذ : إبراهيم الصديق

يعتبر هذا الموضوع القديم الجديد معا ، مما يلفت نظر المغربي حين يقرأ لمشرقي شيئا ما عن المغرب والمغاربة ، ومع أن شعور أهل المغرب - ومن قديم الزمان - يكاد موحدا نحو هذه الظاهرة فلم أر من أولاهها حقها من العناية والبحث ، الا نتفا هنا وهناك . والواقع انه لا يمكن بحث هذا الموضوع والاحاطة بجميع جوانبه في مقال او اثنين ، بل يتطلب دراسة مستفيضة تستبطن اسباب هذه الظاهرة ، وتجاوي العوامل التي أدت الى بروزها منذ مئات السنين الى الآن ، وباعتبار ان هذا المقال يخص احد جوانبها فقط ، فلا بأس من تسليط بعض الاضواء عليها بصفة عامة عبر « مدخل » يكشف ولو بصفة مجملية : موقف المغاربة من المشاركة ، والمشاركة من المغاربة ، ويتعرف منه على أسباب الموقفين . ولهذا قسمت هذا البحث الوجيه الى قسمين : المدخل الى الموضوع . والنماذج :

## القسم الاول : المدخل الى الموضوع :

يدرك الباحث المتفحص دون عناء ، ان علماء المشرق الذين لم يدخلوا اقطار المغرب كالاندلس ، والمغرب الاقصى وما اليهما ، بقعون في أوهم غير

يسيرة ، عند ما يتحدثون عن المغرب وتاريخه ورجاله ، باستثناء قلة منهم ، كالحافظ أبي الطاهر السلفي نزيل الاسكندرية والمتوفى بها سنة 575 هـ . فقد كان له اتصال وثيق بالمغرب وأهله . وبينه يعتبر قبلة الحجاج والطلاب والتجار من المغاربة ، وكأنه « بيت مغرب » . وكان يعرف أحوال المغاربة وأسرهم وأنسابهم ، والناهين من علمائهم . ومن لم يرحل منهم كانوا يكتبونه ويكتبهم يجيزهم ويستجزهم . والحاج منهم كان يعتبر من تمام حجه زيارة السفلي وحضور مجالسه ، ويمكن غده بمثابة حلقة وصل بين المشرق والمغرب ، فاسانيد المشاركة الى المغاربة يمر اغلبها من طريقه ، والعكس صحيح .

وكالسيد محمد مرتضى الزبيدي من المتأخرين . فقد كان له هو الآخر اتصال غير عادي بالمغرب والمغاربة . وبينه وبينهم مكاتبات . وله منهم زيارات فحصل له من ذلك تعرف كاشف على المغرب وأهله . بخلاف غيره من علماء المشرق الذين استغلق عليهم المغرب لأسباب سنحاول التعرف على بعضها فيما بعد . وهذا على عكس المغاربة بالنسبة الى المشرق والمشاركة . كما

سيتضح من مناقشة أبي العباس المقرئ في قوله :

« ... على أن ابن خلكان وغيره من المشاركة ، ربما يقع لهم الغلط في تاريخ أهل المغرب لعبد الديار وغير ذلك مما لا يخفى على من مارس علم التاريخ ، كما أن كثيرا من المغاربة لا يحررون تاريخ المشاركة لما ذكرناه ، ولذا قال شيخ الاسلام ابن حجر في « انباء الفهر بأبناء العمر » حين عرف ابن خلدون : ... وصنف التاريخ الكبير في سبع مجلدات ... ولم يكن مطلعا على الاخبار على جليتها ولا سيما اخبار المشرق ، وهذا بين لمن نظر في كلامه » (1) .

ويمكن تحليل كلام المقرئ هذا الى ثلاثة عناصر :

- 1 ( غلط المشاركة في المغرب وأسبابه .
- 2 ( تناول المغاربة لقضايا المشرق وتاريخه ورجاله .
- 3 ( قضية ابن خلدون .

---

(1) « ازهار الرياض في اخبار عياض » للمقرئ 1 / 25 ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة .

## العنصر الاول : غلط المشاركة في المغرب واسبابه :

### اولا : غلط المشاركة في المغرب :

تدل التجارب والدراسات على ان غالب الوقائع والاحداث التاريخية وكذلك ما يسطر في كتب تراجم الرجال من عرض لاعمالهم وتقويم لاحوالهم . كل ذلك يكتنفه حالتان : حالة يكون فيها الحدث او مضمون الترجمة ظاهرا بينا واضحا متسلا تسلسلا منطقيا لا لبس فيه . ولا غموض ، وحالة يكون فيها ذلك مشتبها ومتاخلا ، وظاهر التناقض غير منسجم ولا مترابط ، بحيث يدرك الباحث ان ما هو مسطرا امامه ، له خلفيات تحتاج الى بحث وتعمق لادراك خفاياه وربط حلقاته .

هذه الحالة الثانية ، عند ما تلبس احداث المغرب او ترجمة احد رجاله ويتناولها المشاركة بالبحث فانهم يحجمون عن الفحص والمقارنة والتدقيق ، واستخدام القواعد التي اصلوها هم انفسهم للتمييز بين المشتبهات ، والفصل بين المتداخلات والوصول الى الحقائق على ما هي عليها بل يمرون عليها من الكرام ولا يكلفون انفسهم عناء البحث حسب المنهج الذي يسبغون عليه عندما تعترضهم مثل هذه الحالة بالشرق ... وسيوضح كل هذا عند عرض النماذج ، ولا شك ان للمشاركة عذرهم في ذلك ، لان عوامله متعددة كما سيظهر مما يأتي :

### ثانيا : اسباب غلط المشاركة في المغرب .. واهمها فيما يبدو :

1 ( ) عدم اتقان اغلب المشاركة للخط المغربي ، فتشبهه عليهم الاسماء والانساب وخاصة المتقاربة في الرسم ، وقد وضع العلماء كتباً عديدة للتمييز بين المتشابه من الاسماء والانساب والكنى والمؤتلف خطأ والمختلف نطقاً . الخ . الا ان ذلك عندما يتعلق بالمغرب يعوق الخط المغربي مع الاسباب الباقية عن تحريره .

2 ( ) تاخر وصول كتب المغاربة الى المشرق ، على عكس كتب المشاركة التي تصل - في غالب الاحوال - الى المغرب في عصر مؤلفيها او بعده بقليل . حيث تقرا على مؤلفيها او على من قراها عليهم . وينتج عن تاخر وصول كتب المغرب الى المشرق :

أ - تداول الكتاب بين أيدي النساخ فيقع فيه التبديل والتحريف .

ب - انطماس معالم النسخ الاصلية بالمحو والرطوبة وغير ذلك من الآفات .

ج - عدم تحليل الوقائع والاحداث المغربية تحليلًا معقولًا باستقصاء اسبابها من المصادر التي تحكي القول ومعارضه ليتمكن تكوين فكرة شاملة عن الواقعة . فقد يصل الى المشرق كتاب يحمل وجهة نظر معينة عن واقعة ما بعد خمسين سنة من وقوعها ، او تصل ترجمة رجل على شكل ثم يصل كتاب آخر يحمل وجهة نظر مغايرة . او الترجمة على شكل آخر بعد مائة سنة او قد لا يصل - وهكذا تبقى افكار المشاركة ومعلوماتهم عن المغرب والمغاربة ناقصة غير شاملة ولا محددة . ومعلوم ان تقويم رجل او حدث لا يكون تاما الا اذا استوفى عناصر من اهمها الاحاطة بسائر الظروف والملابسات . والمقارنة بين الاقوال المتعارضة . في كل ترجمة او حدث . ثم انه جرت عادة المؤلفين ان ينقلوا عن بعضهم . وخاصة ما كانت مصادره شحيحة كأخبار المغرب وتراجم رجاله . فاذا غلط مشرقي في امر مغربي نقل المؤلفون المشاركة الفلظ كما هو وتدوول بينهم . وربما نقله بعض المغاربة عنهم كذلك .

3 ( أخذ المشاركة الكتب المغربية - غالبا - على انها وجادات او بالاجازة العامة ، دون قراءتها على مؤلفيها او على من قراها عليهم . وبذلك يفوتهم تلافي ما تقدمت الاشارة اليه من نقص . ولا يدققون في ضبط التواريخ والانساب والاسماء والوقائع .

4 ( بعد الديار وصعوبة وسائل الاتصال . وابتعاد المغرب عن مراكز الاحداث المهمة في الشرق وقلة ما كتب عنه وعن تاريخه ورجاله . او عدم وصول ما كتب منتظما وموثقا الى المشرق كما تقدم .

ومع كل هذا فلا تنكر جهود علماء المشرق . وخاصة نقاد الحديث منهم في محاولة التعرف على احوال رجال المغرب باعتبار معرفة احوال الرجال من اهم وظائفهم ، بما تيسر عندهم من مصادر على علاقتها والحق انهم استفرغوا وسعهم وطاقتهم في ابراز تراجم المغاربة على النحو الذي نرى في كتبهم رغم كل ما تقدم . وعذرهم في اوهامهم قائم لا محالة . ويكفي انه لولا جهودهم في هذا الصدد لبقى العديد من علماء المغرب وائمه مجهولين او لا يعرف عنهم الا القليل .

وكتب الحافظ الذهبي وحده كافية في تجسيد هذا المعنى بكل ابعاده ،  
رغم اوهامها الكثيرة ، كما سيتضح من النماذج .

**العنصر الثاني :** تناول المغاربة لقضايا المشرق وتاريخه ورجاله .  
وفي ذلك يقول المقري : « كما ان كثيراً من المغاربة لا يحررون تاريخ  
المشرق » ، مستشهداً بكلام ابن حجر في ابن خلدون .

اما كلام ابن حجر في ابن خلدون فهو واقعة عين واستثناء كما سيأتي  
في العنصر الثالث .

واما ان المغاربة لا يحررون تاريخ المشاركة ، فهذا ما لا يوافق عليه  
المقري لعدة عوامل تمكن الاشارة الى اهمها على سبيل الاجمال ثم على  
سبيل التفصيل .

#### أولاً : على سبيل الاجمال :

باعتبار ان المشرق هو مهبط الوحي ، وباقطاره استقر معظم الصحابة  
الذين نقلوا القرآن والسنن عن رسول الله ( ص ) ، وتلقى عنهم تابعوهم  
وتابعو تابعيهم ، ثم تلامذتهم من بعدهم ، وبه كان الخلفاء الراشدون وما  
ظهر في وقتهم من أحداث عظيمة ، وهو منشأ الأئمة الكبار في مختلف  
العلوم الإسلامية ، ثم به مكة والمدينة مقصد الحجاج والزوار ، فلا ريب ان  
المغربي اذا اراد ان يكمل فرائض دينه ، ويتقن لغة كتابه ، ويتلقى العلوم من  
مصادرها الاصلية وتعلو روايته ، فعليه ان يرحل الى المشرق لتحقيق كل  
ذلك ، وما لا يحصى من المنافع التي تعود عليه في دينه وثقافته ، وهكذا  
صب المغاربة اهتمامهم الكلي على المشرق يدرسون تاريخه ، ويحللون  
أحداثه ويحفظون أسماء رجاله وأنسابهم وأشعارهم ويحيطون بتراجمهم ،  
مع قدر كبير من الاستيعاب والضبط والثبوت فشددوا الرحال الى المشرق ،  
ومنهم من شد أكثر من رحلة ، وتقصوا حقائق الأخبار في أماكنها ، ورووا  
الكتب عن مؤلفيها ، او عن ثقات من رواها عنهم ، محاولين ما أمكنهم تلافي  
النقص الذي يسببه لهم بعد ديارهم عن مركز الأحداث الإسلامية الكبرى .

وكان رائدهم - دائماً - هو الاعتناء الفائق بتحقيق الروايات  
والتواريخ ، وضبط الاسماء والألفاظ وتصحيح النسخ ، واستبعاد الأخطاء ،

والتمييز بين المشتبهات ، حتى فاقوا المشاركة في هذا الصدد ، واعتبروا متشددين في اعتبار الضبط الى حد التزمت ، بل ربما عاد عليهم تشددهم بنقيض قصدهم ، فالعلو الذي ينشدونه قد اضاعوه بسبب ردهم للروايات لادنى هفوة تصدر من راو فيما يرجع الى الضبط ، وقد لاحظ الذهبي في « تذكرة الحفاظ » في ترجمة الحافظ ابن الفخار المالقي ، ان المغاربة نازلون في اسانيدهم وبين الحافظ السخاوي في « فتح المغيث » سبب هذا النزول فقال : « ان العلو المعتبر عند المغاربة هو علو الصفة لا علو المسافة » (2) . ولعل ذلك يفسر لنا قول القاضي عياض في باب ضبط اختلاف الروايات من « الالمام » : « والناس مختلفون في اتقان هذا الباب ، ولاهل الاندلس فيه يدليست لسواهم » ونقل في ترجمة شيخه ابي جعفر بن المرخي المتوفى سنة 533 من « الفنية » عن ابي علي الجبائي قوله فيه وفي ابي بكر بن مغوز المعافري : « ليس من هنا الى مكة في هذا الباب مثلهما » .

ويكفي ان نستشهد في هذه المجالة بمثال واحد على تشدد المغاربة في الضبط وعدم تساهلهم فيه ، توجد منه العشرات في كتبهم : ترجم ابن الار في « التكملة » للحافظ الاندلسي الكبير ابي العباس النباتي المعروف بابن الرومية الاشبيلي - وله شأن عظيم عند حفاظ المشرق كما سيأتي قريبا - وبعد ان وصف حفظه واطلاعه وتمكنه في علم الحديث ، قال : « رأيت ولقيته غير مرة ولم اخذ عنه ولا استجزته » وتبحث عن سبب هذا الترك من ابن البار لهذا الرجل رغم طوافه بالمشرق وحصوله على روايات عالية ، ما حلم بها ابن البار في الاندلس ؟ فتجد انه قال قبل ذلك في ترجمته : « وغيره اضبط منه » . وهذه العبارة لا يخطر على بال مشرقي ان يتحامى مثل النباتي من اجائها ، لانها تصنف عندهم في مراتب الجرح الخفيفة حتى ان بعضهم لم يعتبرها جرحا باعتبار انه ما من راو الا وغيره اضبط منه في شيخ او بلد ، فمالك مثلا اضبط في الحجازيين منه في العراقيين ، وهو اضبط في الزهري من الليث ، والليث اضبط في المصريين منه ، وشعبه اضبط في العراق منهما ، وهكذا .

(2) علو المسافة هو تقليل عدد الوسائط من غير نظر الى حال الراوي وعلو الصفة هو النظر الى حال الراوي اولا وبالذات ، وتمكنه او عدم تمكنه في باب الضبط ، كان يكون احفظ او اتقن او اقدم سماعا او ملازمة لشيخه وهكذا مع مراعاة بقية شروط الصحة .

وباعتبار هذا التشدد في الضبط ، كان المغاربة الذين لم تيسر لهم  
الرحلة الى المشرق كابن عبد البر ، وابي علي الجياني والقاضي عياض  
وابن القطان ، وابن الابار ، اكثر ضبطا واشد تحريبا فيما يرجع الى المشرق  
والمشاركة ممن رحل ، حتى لا يدخلوا من هذه الناحية .

### ثانيا : على سبيل التفصيل :

ويمكن الاكتفاء هنا - على سبيل المثال لا الحصر - بعرض قل من  
كثر من مؤلفات المغاربة التي تخص المشرق وأخباره وتراجم رجاله ،  
وسنرى منها ما يستدرك على المشاركة اخطاءهم في هذا المجال ويحقق  
ويضبط الوقائع والتواريخ والانساب المشرقية ، والحال ان عددا من  
مؤلفيها لم يرحلوا الى المشرق ، فمنها :

« تاريخ في المحدثين » لابن عمر احمد بن سعيد  
ابن حزم الصدقي المنتجلي المتوفى سنة 350 هـ ،  
وهو خاص بالرواة المشاركة وقد قال فيه ابن حزم في « رسالة تفضيل  
الاندلس » : « ما وضع في الرجال أحد مثله ، الا ما بلغنا من تاريخ محمد  
ابن موسى العقيلي ، واحمد بن سعيد هو المتقدم في التأليف ، القاسم  
في ذلك .

— « الذيل على تاريخ البخاري » لمسلمة بن القاسم القرطبي  
المتوفى سنة 353 ، اشترط الا يذكر فيه الا من اغفلهم البخاري ، فاستدرك  
عليه رجالا ما عرفوا وعرفت احوالهم الا من جهته ، كما نجد النقول عنه  
بكثرة في كتب حفاظ المشرق ، وقد عدل وجرح وازال الجهالة عن رجاله ،  
وقال الحافظ ابن حجر عن مؤلفه : « انه رجل كبير القدر » .

— ما روى الكبار عن الصغار « لنفس المؤلف » .

— « المؤلف والمختلف » للحافظ ابن الوليد بن الفرضي ، وتوجد  
النقول ايضا عنه بكثرة في كتب المشاركة .

— « التمهيد » لابن عبد البر . واهميته من ضبط الوقائع  
والتواريخ والانساب لا تخفى على دارس .

— « الاستيعاب » له . وقد اثبت فيه الصحبة لرجال .  
ونفاها عن آخرين واستدرك على المشاركة وناقش وبين وفصل . بحيث  
يعتبر احد الاصول المعتمدة في هذا الباب ، والحال ان مؤلفه لم يبارح  
الاندلس .

— « كتاب الكنى » له .

— « الانساب » له .

— « جمهرة انساب العرب » لابن حزم .

— « التعديل والجريح ، لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح »  
لابي الوليد الباجي . ولا يخلو كتاب في تراجم رجال الصحيح من النقل  
عنه .

— « تقييد المهمل وتمييز المشكل » لابي علي الجبائي المتوفى  
سنة 489 ويعتبر اصل الاصول فيها يرجع الى شرح الفوامض والمبهمات  
والمشكل من اسماء رجال الصحيحين وكناهم والقابهم . الخ . ثم التنبيه  
على الاوهام الواقعة من رواة الكتابين عن الشيخين فيما يرجع الى ما تقدم .  
بحيث يعتبر صدور مثل هذا الكتاب غريبا من شخص لم يرحل عن الاندلس .

— « مشارق الانوار » للقاضي عياض . وقد اربى فيه على شيخه  
الجبائي وزاد وافاد في هذا المعنى فوائد لا توجد عند غيره . وهو الآخر  
لم يبارح المغرب والاندلس .

— « لسان البيان عما في كتاب ابي نصر الكلاباذي من الاغفال  
والنسيان » لابي عبد الله بن يربوع الاشبيلي المتوفى سنة 522 . وهو  
استدراك على كتاب الكلاباذي في رجال البخاري .

— « المنهاج في رجال مسلم بن الحجاج » له .

— « الاعلام بما في المؤلف والمختلف للدارقطني من الاوهام »  
لابي محمد اللخمي الرشاظي المري .

ويكفي أنه استدرك على الدارقطني حافظ الدنيا .

— « انساب الرواة » له .

— « غوامض الاسماء المبهمة » لابي القاسم بن بشكوال في عشرة أجزاء .

— « أخبار الاعمشي » له .

— « أخبار النسائي » له .

— « أخبار المحاسبي » له .

— « أخبار اسماعيل القاضي » له .

— « أخبار ابن وهب » له .

— « أخبار ابن الجبارك » له .

— « الروض الأنف » للسهيلي . وأهميته في تحقيق الوقائع وشرح الغوامض وضبط التواريخ والاسماء والانساب لا تخفى على باحث .

— « بيان الوهم والايهام » لابي الحسن بن القطان الفاسي ، وقد أتى فيه بما يتعجب منه في هذا الباب كما بينت ذلك بتفصيل في الاطروحة التي حضرتها عنه بعنوان : « علم العلل في المغرب من خلال كتاب بيان الوهم والايهام لابن القطان » يسر الله مناقشتها وأزاح العوائق عن طريق دار الحديث الحسنية عمرها الله .

ولم أعرض هنا لفهارس المغاربة ورحلاتهم ، ومعطياتها في هذا المضمار . فان لها مقالا خاصا أو بحثا مفردا ان شاء الله .

ولنختم هذا العرض الوجيز بنبرة عن :

— « الحافل في تدليل الكامل » لابي العباس النبائي الذي تقدمت الإشارة اليه :

يعتبر « الكامل في الضعفاء » لأبي أحمد بن عدي الجرجاني . الذي يقع في عشرين مجلدا ، أجمع كتاب في موضوعه . وعليه بني الذهبي كتابه « ميزان الاعتدال » حيث استدرك من أغفلهم ابن عدي ، وأضاف من جاء بعد ابن عدي من الرجال ، ومن أهم مصادر الذهبي في استدراكه على الأصل ذيله المسمى « بالحافل » لابن الرومية الاشبيلي ، كما قال في مقدمة « الميزان » : « ... فهذا كتاب الفته بعد كتابي المنعوت « بالمعنى » وطولت فيه العبارة ، وفيه عدة من الرواة زائد على من في المعنى ، زدت معظمهم من « الحافل المذيل على الكامل » .

ثم كان « الحافل » من أهم مصاور زيادات ابن حجر في « لسان الميزان » على الذهبي . كما في الأمثلة التالية :

لسان الميزان 21/1 : « أباء بن جعفر النجيري ... أورده الذهبي في ذيل الضعفاء . فقال : كذاب كان بالبصرة ، كذا أورده تبعا للنباتي في « الحافل ذيل الكامل » .

لسان الميزان 41/1 : « إبراهيم بن بكر النسياني الاور كوفي .. تبع فيه المصنف - أي الذهبي - صاحب الحافل » .

لسان الميزان 331/1 : « اخشن السدوسي عن أنس . قال الموصلي : حديثه ليس بالقائم ، روى عنه عبد المومن بن عبد الله السدوسي . قاله النبائي في الحافل . قال : ولم يخرج الموصلي من عهد عبد المومن » .

لسان الميزان 369/1 : « اسحاق بن كثير من التابعين ... ولم يذكر له الازدى شيئا سوى اسماعيل بن مسلم . وتعقبه النبائي بأن شيخه هذا هو اسماعيل بن سليمان الازرق ، وليس بحجة » . وهكذا نجد « الميزان » و « لسانه » لعلمي هذا الشأن مملوئين بالنقل عن الحافل واعتماده . وتسليم كلامه في الرواة المشاركة .

### العنصر الثالث : قضية ابن خلدون :

إذا لاحظ الحافظ ابن حجر على ابن خلدون انه لا يحرر تاريخ المشاركة فهي ملاحظة ينبغي ان تقصر على ابن خلدون وحده ، ولا تتعدى الى غيره فيجعل حجة على المغاربة كلهم .

نعم باعتبار أنه لكل قاعدة شواذ كما يقال ، والاستقرائات تكون في معظمها أغلبية . فقد وجد مفارقة قلائل مثل ابن خلدون يهيمون في أمور المشرق ، كابن حزم على جلالته وحفظه وإطلاعه . فقد ألف ابن القطان الفاسي ، كتابا انتقد فيه أوهام ابن حزم في « المحلى » في أسماء الرجال ، وأنسابهم ، وفي التواريخ وما إلى ذلك . نقل جملة وافرة منه في كتابه « بيان الوهم والإيهام » وأحق أن بعض تلك الأوهام فاحش . وكذلك ألف بعض المتأخرين من علماء المشرق ، وهو السيد أحمد رافع الطهاوي المصري المتوفى سنة 1354 كتاب « المسعى الحميد إلى بيان وتحرير الاسانيد » كشف فيه عن أوهام غريبة في إحدى الفهارس المغربية المشهورة . وتوجد كذلك أوهام هنا وهناك لبعض المفارقة . ولكن كل ذلك يعد من الشواذ التي لا تقدر في النتيجة العامة المستخلصة مما تقدم على أن ابن حجر كان ساء الرأي في ابن خلدون بصعده خاصة . ولا مجال لذكر تفاصيل ذلك الآن . ولنكتف بأشارة عابرة ذكرها الحافظ السخاوي في « الاعلان بالتوبيخ » حيث قال :

« . . . وكذا مدح تاريخ ابن خلدون صاحبه التقى المقرئ . . . ولم يوافق شيخنا ( أي ابن حجر ) إلا في بعض . وحقق أنه لم يكن مطلعا على الاخبار على جليتها ، ولا سيما اخبار المشرق . وهو بين لمن نظر في كلامه »

وقال : « كان ابن خلدون يجزم بصحة نسب بني عبيد الذين كانوا خلفاء بمصر ، وشهروا بالفاطميين إلى علي رضي الله عنه ويخالف غيره في ذلك ويدفع ما نقل عن الأئمة من الطعن في نسبهم ويقول : إنما كتبوا ذلك المحض مراعاة للخليفة العباسي . . . قال شيخنا ( أي ابن حجر ) : وابن خلدون كان لانحرافه عن آل علي يثبت نسبة الفاطميين إليهم لما اشتهر من سوء معتقد الفاطميين ، وكون بعضهم نسب إلى الزندقة وأدعى الإلهية كالحاكم ، وبعضهم في الغاية من التعصب لمذهب الرفض حتى قتل في زمانهم جمع من أهل السنة . وكان يصرح بنسب الصخابية في جوامعهم ومجامعهم ، فإذا كانوا بهذه المنشأة . وصح أنهم من آل علي » حقيقة التصق بآل علي العيب ، وكان ذلك من أسباب النفرة عنهم ، نسأل الله السلامة . »

فاتضح أن احتجاج المقرئ بكلام ابن حجر في ابن خلدون على المفارقة عموما . هو احتجاج في غير محله . والله أعلم .

## القسم الثاني : النماذج

أورد ابن حزم في « المحلى 9/1 » حديثا من طريق وهب بن مسرة عن محمد بن وضاح ، فكتب العلامة المحدث الشيخ أحمد شاكر - رحمه الله - تعليقا من جملته : « وهب هذا هو أبو الحزم التميمي . كان حافظا للفقهِ والحديث والعلل ، فاضلا ورعا ، أخذوا عليه هفوة في الكلام في القدر » .

ولا شك أن الشيخ أخذ هذا الكلام عن الحافظين الناقلين : الذهبي

وابن حجر ، فقد قال الذهبي في « الميزان » 47/4 :

« محمد بن مفرج القرطبي ، قال ابن الغرضي : ترك لأنه كان يدعو إلى بدعة وهب بن مسرة » .

وقال ابن حجر في « اللسان » 387/5 ، متمما كلام الذهبي :

« وهب كان قدريا ، وفي المغاربة : محمد بن أحمد بن يحيى بن مفرج من الحفاظ يحرر ترجمته ، هل هو المراد هنا أو غيره ؟ وقد نسب هذا الحافظ إلى جده الأعلى مفرج في عدة أسانيد ، فالظاهر أنه هو ، وكانت وفاة هذا الحافظ سنة 380 . وقد اتنى عليه بالحفظ والضببط جماعة من الأئمة . منهم : ابن الغرضي ، وابن عفيف والحميدي ، وذكر من جملة تصانيفه : « فقه الحسن البصري » في سبع مجلدات .

وقال في ترجمة وهب بن مسرة من « اللسان » 231/6 :

« وهب بن مسرة التميمي أبو الحزم من العلماء بالفقهِ والحديث ،

وتكلم في شيء من القدر ، فعابوا عليه ، وتبعه جماعة على مقاتته ، مات سنة 346 » .

والملاحظ أن الذهبي وهم في وهب بن مسرة فتبعه ابن حجر مزكيا وهمه ومضيفا إليه أوهاما أخرى فنتج عن ذلك سلسلة من الأغلط .

**أولها :** أن ههنا أربعة اشخاص جعلهم الذهبي ثلاثة ، وابن حجر اثنين . وهم :

( 1 ) محمد بن عبد الله بن مسرة القرطبي .

(2) وهب بن مسرة الحجاري .

(3) محمد بن مفرج الفسي .

(4) محمد بن أحمد بن يحيى بن مفرج الحافظ .

ولا علاقة لأحد هؤلاء الأربعة بالآخر لا من قريب ولا من بعيد كما سيظهر بعض ذلك من :

**ثاني الاغلاط :** ان الذي نسب الى القدر والاعتزال وخالف رأي الجماعة بالاندلس ، وظهر بمذهب جديد في الاصول ، فأحرقت كتبه ، وجرح اتباعه ، هو : محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيح الجبلي . وهو من اهل قرطبة وبها مات سنة 319 هـ .

اما وهب بن مسرة العالم السني المحدث الحافظ راوية ابن وضاح وتلميذه الملازم له ، فهو : وهب بن مسرة بن مفرج بن حكم التميمي من اهل وادي الحجارة فكان يعرف بالحجاري ، وبها اقام ولم يدخل قرطبة الا للسمع او اسماع اصول ابن وضاح . وتوفي سنة 346 هـ . فهو أبعد الناس عن التهمة التي الصقها به الحافظان الذهبي وابن حجر .

ثالثها : ان محمد بن مسرة المبتدع له بالاندلس شهره كبيرة وقصص ماثورة بحيث يستغرب خفاء شأنه على مثل الذهبي مؤلف « تاريخ الاسلام » العظيم ، حتى يخلط بينه وبين وبين وهب بن مسرة والحال انه لا رابطة تجمعهما ، والغالب انه تحرفت عليه نسخة « المدارك » للقاضي عياض ، فقد نقل في ترجمة وهب من « تذكرة الحفاظ » 3 / 890 عن عياض قوله فيه : « بدت منه هفوة في القدر » مع ان عياضا قال في ترجمة وهب من المدارك 4 / 452 . ط . بيروت عكس ذلك . قال : « وله كتاب في السنة واثبات القدر » ولم يتعرض لهفوة ولا غيرها . بل وصفه بأنه : « كان حافظا للفقهاء بصيرا به وبالحدِيث بصرا حسنا ، ضابطا لكتبه ، مع ورع وفضل ودارت عليه الفتيا بموضعه .... وسمع عليه عالم عظيم ... واليه كانت الرحلة في حياته » .

وعلى فرض انه بدت منه هفوة ، فالهفوة بمجردھا لا تقتضي ان يكون داعية الى مذهب . وله اتباع يتركون وتطرح رواياتهم . مع ان الله يعلم انه

برىء من الهفوات . ولو بدت منه اقل هفوة في المعتقد لطرحه الاندلسيون قاطبة ، ولما شدوا الرحال اليه ، واستقدموه الى قرطبة للسمع منه . كما يعلم من تشددهم البالغ في هذا الباب ولما ملا ابن حزم كتبه من روايته ، وقد اشترط في اول « المحلى » ان لا يحتج فيه الا بحديث صحيح عنده . ومعلوم ان خبر الاحاد الصحيح عنده - بصرف النظر عن كونه في الصحيحين او غيرهما - يفيد عنده العلم لا الظن ، ولا يفيد العلم عنده الا ورواته سالمون من كل ما يقدر في العدالة التي من اهم مفاهيمها عنده مجانية البدع .

وهكذا راح وهب بن مسرة ضحية اشتراكه في النسبة الى « مسرة » مع محمد ان مسرة الفيلسوف ، فادخله ان حجر في « لسان الميزان » المخصص للمتهمين والضعفاء ، وذلك ظلم له نتج عن عدم استخدامه هو والحافظ الذهبي - رحمهما الله - لما يستخدمانه بالنسبة الى المشاركة في التمييز بين المؤلف اسماؤهم وانسابهم ، والحال ان التشابه يكون كاملا في الاسم واسم الاب والنسبة والبلدة والزمان . ومع ذلك يميزان بين عدد كبير من الرواة على هذا الشكل ، لا بين رجلين لا علاقة بينهما الا التشابه في اسم اب هذا . وجد هذا .

رابعها : محمد بن مفرج الذي نقل الذهبي عن ابن الفرضي انه ترك لانه يدعو الى بدعة ( وهب ) بن مسرة . لا بأس من الاتيان بنص ابن الفرضي فيه ليزداد هذا الامر وضوحا .

قال ابن الفرضي في « تاريخه » 84/2 : « محمد بن مفرج بن عبد الله بن مفرج المعافري ، من اهل قرطبة ، يكنى ابا عبد الله ، ويعرف بالفني . سمع من قاسم بن اصبغ وغيره ، ورحل الى المشرق ، فسمع بمكة من ابن الاعرابي ، وبمصر ، من عبد الملك بن محمد بن بحر بن بشاذان الجلاب ، ولقي بها ابا جعفر احمد بن محمد بن النحاس ، فروى عنه تلاميذه في اعراب القرءان . وفي المعاني ، والناسخ والمنسوخ ، وغير ذلك ، وهو اول من ادخل هذه الكتب الاندلس رواية ، وكان يعتقد مذهب ابن مسرة ، ويدعو اليه ، وكان قليل العلم . حدث وسمع الناس منه ، ثم ترك الناس اخذ عنه ... » .

فلم يقل ابن الفرضي انه دعا الى بدعة وهب بن مسرة ، بل قال ابن مسرة فقط ، وابن مسرة معروف من هو بالاندلس . وقد ترجم له ابن الفرضي قبل ذلك 41/2 ترجمة بين فيها امره . ومما جاء فيها : « أنهم بالزندقة ، فخرج فاراً ، وتردد بالمشرق ، فاشتغل بملاقة اهل الجدل واصحاب الكلام والمعتزلة ، ثم انصرف الى الاندلس ، فظهر نسكا وورعا ، واغتر الناس بظاهره ، فاختلفوا اليه وسمعوا منه ثم ظهوروا على سوء معتقده . وفتح مذهبه ، فانقبض من كان له ادراك وعلم . وتمادي في صحبته آخرون غلب عليهم الجهل فدأبوا بنحلته .... » .

فلا ادري من اين جاء استنتاج ان ابن مسرة الذي تبعه محمد بن مفرج هو وهب ؟

خامسها : وهي تخص الحافظ ابن حجر وحده - : انه وقف على تاريخ ابن الفرضي ، لانه ينقل عنه كثيرا في كتبه . وقد راينا قول ابن الفرضي في ابن المفرج هذا : انه كان قليل العلم . ولما استنتج ابن حجر ان ابن مفرج هذا هو محمد بن احمد بن يحيى بن مفرج . قال :

١ - انه من الحفيظ .

ب - اثنى عليه الائمة ، منهم : ابن الفرضي ، وابن عفيف ، والحميدي بالحفظ والاتقان .

ج - تتبع فقه الحسن البصري (وحده) في سبع مجلدات .

فهل يكون الحافظ الذي هذا شأنه ، قليل العلم ؟

سادسها : وهي تخص ابن حجر كذلك قوله في ابن مفرج : « وذكر المصنف - يعني الذهبي - في الحفاظ ان ابن الفرضي روى عنه وأنه روى عن وهب بن مسرة ، فالظاهر انه هو » .

فقد استنتج ان ابن مفرج الفني هو ابن مفرج الحافظ ، ورتب استنتاجه على النحو الذي ذكر وهو غريب لامرين .

الاول : ان الذهبي لم يذكر في ترجمة ابن مفرج الحافظ من « التذكرة » 1007/3 . انه روى عن وهب بن مسرة . ولا ذكره في شيوخه حتى يستنتج ما استنتج ، بل لم يذكر احد ان ابن مفرج الحافظ روى عن وهب ابن مسرة ، لا ابن الفرضي تلميذه ، ولا الحميدي ولا عياض ، ولا غيرهم ، وان كانت لا تستحيل روايته عنه اذ توفي وهب سنة 364 وابن مفرج 380 هـ ، ولكن لم يذكروا انهما اجتمعا .

الثاني : الاكتفاء بالرواية عن شيخ ما في تحديد شخص الراوي . غريب في حد ذاته . لان ذلك انما هو عندهم من جملة القرائن والمرجحات ، وليس أصلا مستقلا في التعريف بالراوي .

وبعد : فان اسم « مفرج » شائع جدا بالاندلس . وفي علمائهم عدد كبير ممن اسمه او اسم ابيه او جده : « مفرج » وكتب تراجمهم من كتاب الخشني الى « الاحاطة » لابن الخطيب . طافحة بهذا الاسم . ولا زالت اسر اندلسية في شفشاون ووطنجة تحمل اسم « مفرج » الى الان .

وقد ترجم ابن الفرضي في تاريخه فيمن ترجمه لهم ممن يحمل هذا الاسم : لمحمد بن مفرج الفني احد اتباع ابن مسرة . ولشيخه محمد بن احمد بن محمد بن يحيى بن مفرج الحافظ الكبير الرجال ، في الجزء الثاني ص 95 . ومما قاله في ترجمته : « ... وكان حافظا للحديث ، عالما بعلمه . بصيرا بالرجال ، صحيح النقل جيد الكتاب على كثرة ما جمع ، سمع منه الناس كثيرا ، واليت الاختلاف اليه والسماع منه ، من سنة تسع وستين ، الى ان اعتل علته التي توفي بها ، واجاز لي جميع ما رواده غيره مرة ، وكتب لي ذلك بخطه ، ولا خي » . فاطن انه لا محال للاشتباه بعد هذا بينه وبين اي « ابن مفرج » آخر كما انه لا مجال للاشتباه بين وهب بن مسرة الحجاري الحافظ وبين محمد بن مسرة القرطبي الفيلسوف .

بقية النماذج في العدد المقبل ان شاء الله .

# خصائص المثل القرآني

للأستاذ المرحوم أبي بكر الميرني

1 - الأسلوب أو فنية التعبير :

أ - طريقة العرض :

أن أي شيء مهما كان لا بد له من طريقة لعرضه على الناس ، وهذه الطريقة هي التي تضمن له النجاح أو الاخفاق . ومن خصائص المثل القرآني أن طريقة عرضه ليست من وضع البشر . بل هي من خالق البشر جميعا ، والعالم الخبير بما يجيش في صدورهم ، وما يدور في خيالهم مهما اتسع . وما توسوس به نفوسهم مهما اختلفت مشاربهم . ولذلك كانت طريقة عرض المثل القرآني فريدة من جانب عارضها وهو الحق سبحانه وتعالى . وفريدة من جانب آخر لأنها لم تسبق أبدا . وإذا كانت المخلوقات جميعها متقنة الصنع منه عز وجل فكيف بكلامه سبحانه وتعالى « ومن اصدق من الله قيلا » (1) و « وله المثل الأعلى في السموات والارض » (2) .

ب - التشبيه :

من المعلوم أن التشبيه - كما تعارف عليه علماء البلاغة - أسلوب من اساليب البيان . فهو الذي يوضح الغامض ، ويجلي المعمي ، ويقرب الى الافهام المعنى البعيد مهما كان وكيفما كان ، لانه منتهى الايضاح ، باعتباره

(1) النساء : 123 .

(2) السوروم : 27 .

الافهام المعنى البعيد مهما كان وكيفما كان ، لانه منتهى الايضاح ، باعتباره اللغات لانه في الدرجة الاولى من التعبير والبيان وبالاخص في اللفة العربية ، « فهو من اشرف كلام العرب ، وفيه تكون الفطنة والبراعة عندهم ، وكلما كان المشبه منهم في تشبيهه العطف كان الشاعر بالشعر اعرف ، وكلما كان بالمعنى اسبق كان بالحدق اليق » (3) .

وهو : « اشد ما تكلفه الشاعر صعوبة لما يحتاج اليه من شاهد العقل واقتضاء العين » (4) ولانه يعمل عمل السحر في تأليف المتباينين حتى يختصر لك ما بين المغرب والمشرق ويجمع بين المشم والمعرق ، وهو يريك في المعاني بالالهام شها في الاشخاص المائلة والاشباح القائمة ، وينطق لك الاخرس ، ويعطيك البيان من الاعجم ، ويريك الحياة في الجماد ، ويريك النمام عين الاضداد فياتيك بالحياة والموت مجموعين والماء والنار مجتمعين » (5) .

وقال المبرد في الكامل : « لو قال قائل ان التشبيه هو اكثر كلام العرب لم يبعد » (6) ولما كان التشبيه على هذه المكانة فان القراءان الكريم ضم كثيرا من التشبيهات البليغة وهي من اساليبه في تبليغ الدعوة الى الناس بعرض الصور والمعاني في انصع حلة ، وبايضاح متناه لا يعسر معه ادراك مقاصدها ، واستيعاب مراميها على اي كان .

وقد اخذت الامثال القرآنية (7) حظها الوافر من هذه التشبيهات فكانت اداة فعالة في تقريب الصور والمعاني الى الالهام . ولم تكن التشبيهات في حد ذاتها غاية بل كانت المقارنة الناتجة عنها هي المطلوبة ليقف الضال على حقيقة ضلاله . والمقتدى على صواب اختياره ، ويلمس كل منهما جدوى عمله ، وحصيلة سعيه لئلا يتطرق اليه الشك ولا يمكن جحوده الا من متعنت مغرق في الكفر .

ومثال ذلك قوله تعالى : « فمثلته كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث ، ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فاقصص القصص لعلهم يتفكرون » (8) .

(3) نقد الشعر لقدامة بن جعفر ص : 58 .

(4) العمدة لابن رشيقي ج : 1 - ص : 194 .

(5) اسرار البلاغة للجرجاني ص : 103 .

(6) الكامل للمبرد ج : - ص : 69 .

(7) انظر آيات الامثال التشبيهية في الفصل الاول من هذا الباب .

(8) الاسراف : 176 .

## ج - القياس :

القياس في الامثال القرآنية من أبرز خصائصها ، فهو يدفعك الى الحكم على الشيء او ضده بما لا يدع امامك مجالا للتردد . ما دام القياس يفضي الى ان حكم الشيء حكم نظيره . و اقيسة الامثال القرآنية كلها صحيحة وتتنبه عن ان يكون فيها قياس فاسد . فهي اذا قاست احياء الموتى على احياء الارض فانها تعطيك الدليل القاطع على صحة هذا القياس ، واذا قاست حبوط عمل الكافر بالرماد الذي تذروه الرياح العاصفة فانها تضع امامك الدليل الذي لا يحتاج الى مناقشة وهذا في جميع الاقيسة التي قدمتها الامثال القرآنية .

ومثال على ذلك هذا المثل الذي فيه قياس الدلالة ، قال الله تعالى :  
« ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون » (9) .

## د - القصة :

القصة لون من ألوان التعبير ، فهي تنقل اليك في الزمان والمكان حادثة ما او واقعة ما تفيد فينا على الحقيقة وتستخلص منها الدرس والعبرة ، وهي تعتمد على السرد والتشخيص وبيان تسلسل الاحداث في الموضوع الذي تناوله ، وتنتهي بك الى المراد منها .

والقصة تشد السامع اليها لما فيها من مشوقات وتحليل او اخبار ، وعلى القصة مدار اخبار الامم الخالية .

واذا كانت قواعد القصة تقتضي وجود مشكل يدور عليه محورها ، وتتطلب الحبكة في تحريك الاشخاص ، وتصوير الزمان والمكان ، ثم تنتهي بما يسمى بالمقدمة فاما ان توجد لها حلا او تبقى معلقة .

وفي القصة القصيرة اليوم مجال كبير للمنافسة والمناقشة ايضا ، وبالرغم من ان النقاد لم يصلوا بعد الى تحديد مفهوم القصة القصيرة

فان القراءان الكريم يزخر بهذه القصص المتناهية في القصر ، والجامعة لكل اصول القصة ، بحيث تجد نفسك في ظرف وجيز لا يتعدى الدقيقة امام قصة قائمة الذات تطرح المشكل وتعالجه ، وتفضي بك الى النهاية الحتمية التي تقتضيها ظروف وشخصيات القصة .

واذا كان الغرض من القصة في القراءان الكريم دينيا بحثا « فهي مسوقة للموعظة والتربية والتوجيه ولكنها مع ذلك تفي بكل مطالب الفن القصصي الخالص » (10) ولكن هذه الموعظة والتربية والتوجيه يسوقها القراءان بصفة غير مباشرة .

والمثل القرآني استخدم القصة كاسلوب لتبليغ الدعوه الى الله ، ولتوضيح الطريق اللائح ، وانك لتجد فيه القصة التاريخية محدودة في الزمان والمكان والاشخاص ، وتجد فيه « الواقعية » (11) بنماذج بشرية واحداث تقع كل يوم وفي كل عصر وجيل ، تهدف الى تركيز العقيدة والتاكيد على ان الدين كله من عند الله من عهد نوح الى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وان اصناف المؤمنين لا تختلف ابدا ، لان المومن الصادق لا يمكن ان يتزحزح عن ايمانه ابدا ، وان اصناف المعرضين عن ذكر الله او المناهضين لدين الله ورسله وكتبه . هم انفسهم تتكرر نماذجهم وان اختلفت اسماؤهم وانسابهم واوجيايهم .

ولا تعتمد قصص القراءان او الامثال القصصية على الخيال ولا على الخرافة والاساطير . وهذا يجعل تأثيرها ووقعها في النفوس بليغا ، لانها تبتدىء بعرض الحالة مع كل ملابساتها ثم تنتهي بتعقيب يخدم العبرة المتوخاة من ايراد القصة او المثل القصصي .

وهذه « الامثال القصصية » (12) يلمس فيها المتدبر لها والمتفكر فيها الانتصار للحق ونصر الانبياء جميعا وابطال الشرك والكفر والعمل المحيط بهما . كما يلمس فيها المصير الوحيد للمكذبين الذي هو الهلاك لا محالة في الدنيا والآخرة كما يلمس فيها تثبيت المومن على ايمانه ، وتطمينه على مصيره وعمله الذي لن يذهب سدى .

(10) منهج الفن الاسلامي لمحمد قطب ، ص : 227 .

(11) نقصد بالواقعية هنا ، انها نموذج يمكن وقوعه في اي عصر واي جيل .

(12) انظر آيات الامثال القصصية في الفصل الاول من هذا الباب .

كل ذلك في عرض سريع اعجزي الایجاز والتصوير والاسلوب وفيه تعجيز لكل من يحلول النسيج على منهجها او محاكاتها .

ومثال على ذلك قوله تعالى : « واضرب لهم مثلا رجلين جعلنا لاحدهما جنتين من اعناب وحققناهما بنخل ، وجعلنا بينهما زرعاً كلتا الجنتين اتت اكلها ولم تظلم منه شيئاً ، وفجرنا خلالهما نهراً ، وكان له ثمر . فقال لصاحبه وهو يحاوره ، انا اكثر منك مالا واعز نفراً ، ودخل جنته وهو ظالم لنفسه . قال ما اظن ان تبید هذه ابداً ... » الى آخر المثل (13) .

### هـ - الحوار :

والحوار في الامثال القرآنية (14) ليس يراد به الجدل من اجل الجدل ، بل يخدم القضية المعروضة بهدف الوصول الى الاقناع الذي يعتمد على المسلمات والهادف الى افحام الخصم في آن واحد .

فهو حوار هادئ ينطلق من المعرفة لموقع الخصم . والاحاطة برأيه احاطة شاملة . ثم محاورته بالطريقة البسيطة التي لا تترك مجالاً للمراوغة والتدليس ، وجعله يصطدم مع الحقيقة التي تبين له فساد الخط الذي يسير في اتجاهه من غير تعنت ولا تعصب في محاورته . بل يتم ذلك في تسلسل منطقي ، وبكيفية يقف معها الخصم ذاهلاً ومبهوئاً . لان النتيجة التي ينتهي اليها الحوار حتمية لا يمكن انكارها او جحودها . فاما ان يقر بالندم على ما فات ويتوب وينوب الى الله ، او يلج في عتوه ونفوره لانه لم يطق الهزيمة التي مني بها .

واذا كان الحوار وسيلة من وسائل التبليغ في القرآن عامة وفي الامثال خاصة ، فان الطريقة التي عرض في قالبها هذا الحوار طريقة مثلى تعمل على ترسيخ الايمان في قلوب المؤمنين وتغييرهم من ركوب مطايا البطر او الكفر بنعم الله . وتنعى على الضالين سوء اختيارهم للطريق المسدود الذي يصرون على المضي فيه بالرغم من انهم يعرفون انهم يمشون الى سوء المصير .

(13) الكهف : من 32 الى 44 .

(14) انظر آيات الامثال الحوارية في بداية هذا الباب .

ومثال على ذلك يرجع الى المثل الذي قدمناه كنموذج في القصة اعلاه .

## و - الوصف :

ومن خصائص المثل القرآني ومميزاته براعة الوصف (15) للنماذج التي عرضتها هذه الامثال بحيث تجد نفسك امام حالات مجسمة كأنك تراها راي العين ، فلا يداخلك شك في صحتها وقوة وجودها .

وهو وصف حي متحرك في مشاهد متلاحقة ، بليغة التأثير في النفس . قوية الدلالة ، دقيقة التشخيص باعثة على الاكبار .

فاذا كان وصفا لاشخاص فانه يجسدهم بكلمات او جمل معدودة . ولكنها تفيض بالحياة فتري هؤلاء وكأنهم احياء امامك يمثلون الدور المناط اليهم بكل انقان . ويشترك المشاهد ايما اثاره فتكون مع الشخص الموصوف او ضده لان دقة الوصف وبراعته تدفعك الى اتخاذ الموقف الذي يتلاءم واعتقاداتك واستعدادك .

واذا كان وصفا لما لا يدرك الوصول اليه كالجنة مثلا فانه يقربها اليك بوصف يدركه عقلك - لان عقل الانسان وحياته محدودان - بعيدا عن تنميق العبارة وتديجها ، بل يصف لك ذلك بما تقع عليه عينك في محيطك بكلمات قليلة ميسرة للفهم والادراك . فتجد نفسك مقتنعا بما اوصلك اليه ذلك الوصف الرباني العجيب .

وخاصية الوصف في المثل القرآني فريدة لانها تبعده عن الاطناب وتخدم الغرض الذي من اجله وظف الوصف ولان تركيز هذا الغرض الذي اقتضى الوصف يهدف بالاساس الى جعل الموصف له امام الشيء الموصوف وجها لوجه لتحصل الغاية المرجوة من استخدام الوصف ومن هنا يبرز اعجاز القراءان وبلاغته ، وتبقى الحجة قائمة على المنكر والفضال .

وبراعة الوصف في الامثال القرآنية لا تكمن في اللفاظ ، ولا في القضية او النموذج الموصوف فحسب بل في توظيف هذا الوصف

---

(15) انظر آيات الامثال الوظيفية المثبتة في الفصل الاول من هذا الباب .

لترسيخ عقيدة التوجيه ، وشهره سلاحا في وجه المضللين الذين عجزوا عن مواجهته نظرا لقوة تأثيره في النفوس وهم في الدرجة الاولى بالاساس .

### ز - الصور البيانية :

من الأمثال القرآنية ما ليس بتشبيه ولا قصة ولا وصف وإنما هي صور بيانية (16) جاء بها القرآن لخدمة الدعوة ، وللتشهير بمن يقف ضدها أو يخونها ، وتصويره في وضعية لا يعتمد عليها . وبيان عجزه وتصوره في الحملة التي يخوضها ضد هذه الدعوة أو لشجب عمل لا يتلاءم والمبادئ التي جاءت دعوة الاسلام لنشرها وتعميمها بين الناس .

وقد عرضت هذه الصور البيانية عجز الاولياء الذين يدعوه المشرک عن الاستجابة له ونصره بل عجزهم حتى على نصره انفسهم ، كما عرضت صورة حية للمعرضين عن سماع الدعوة وسوتهم بالانعام بل جعلتهم أضل منها ، وسوتهم أيضا بالأموات في القبور بالرغم من أنهم أحياء على الأرض يرزقون . كما صورت فرعون وتحديه لله وكيف أخذه الله أخذا وببلا وجعله مثلاً وآية (17) لمن خلقه الى يومنا هذا . كما صورت المتخذ هوأه الله وبيئت ضلاله .

وصورت مشهدا حيا للمكذبين بآيات الله ، وكيف يستحيل عليه دخول الجنة يوم القيامة تصويراً نابعا من النفس حتى تتيقن هذه النفس من النتيجة التي رسمها المثل : « ان الذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط ، وكذلك نجزي المجرمين . لهم من جهنم مهاد . ومن فوقهم غواش . وكذلك نجزي الظالمين » (18) .

ان تقديم هذه الاستحالة في دخول المكذبين للجنة بهذه الصورة البيانية جعلها ابلغ من كل وصف وتشبيه وقصة . وفي هذا المثل تسلسل بياني معجز ذلك لانه رتب استحالة دخول الجنة على التكذيب والاستكبار ، وعقب عليها بالجزاء المنتظر فجعل لهم جهنم مهادا ومن فوقهم غواش ،

(16) انظر آيات الامثال الوصفية بالفعل الاول من هذا الباب .

(17) لقد شاهدت جنة فرعون في متحف القاهرة .

(18) الاعراف : 40 - 41 .

لأنهم ظلموا أنفسهم وظلموا غيرهم بما كانوا يقومون به من تضليل ومناوئة للرسول ودعوة الحق .

### ح - التصوير الفني :

يقول سيد قطب : « التصوير الاداة المفضلة في أسلوب القراءان ، فهو يعبر بالصورة المحسنة المتخيلة عن المعنى الذهني والحالة النفسية ، وعن الحادث المحسوس والمشهد المنظور ، وعن النموذج الانساني والطبيعة البشرية ثم يرتقي بالصورة التي يرسمها فيمنحها الحياة الشاخصة أو الحركة المتجددة ، فاذا المعنى الذهني حياة أو حركة ، واذا الحالة النفسية لوحة أو مشهد ، واذا النموذج الانساني شاخص حي . واذا الطبيعة البشرية مجسمة مرئية . فاما الحوادث والمشاهد والقصص والمناظر فيردها شاخصة حاضرة فيها الحياة وفيها الحركة . فاذا اضاف اليها الحوار فقد استوت لها كل عناصر التخييل ، فما يكاد يبدأ العرض حتى يحيل المستمعين الى نظارة وحتى ينقلهم نقلا الى مسرح الحوادث الاول ، الذي فيه وقعت أو ستقع حيث تتوالى المناظر وتتجدد الحركات وينسى المستمع ان هذا كلام يتلى ومثل يضرب ويتخيل انه منظر يعرض ، وحادث يقع فهذه شخوص تروح على المسرح وتغدو ، وهذه سمات الانفعال بشتى الوجدانات المنبثقة من الموقف المتساقطة مع الحوادث وهذه كلمات تتحرك بها الالسنه فتتم عن الاحاسيس المضمره .

انها الحياة هنا وليست حكاية الحياة .

ما ذكرنا ان الاداة التي تصور المعنى الذهني والحالة النفسية وتشخص النموذج الانساني أو الحادث المذوي انما هي الفاظ جامدة لا ألوان تصور ولا شخوص تعبر ، أدركنا بعض أسرار الإعجاز في تعبير القراءان . وهو تصوير حي متنوع من عالم الاحياء لا ألوان مجردة وخطوط جامدة تقاس الأبعاد فيه المسافات بالمشاعر والوجدانات ، فالمعاني ترسم وهي تتفاعل في نفوس آدمية حية أو في مشاهد من الطبيعة تخلع عليها الحياة » (19) .

---

(19) التصوير الفني في القراءان ، سيد قطب ص : 35 .

## ط - الدقة :

فإذا كان المثل القرآني يمتاز بخاصة التصوير الفني ، فإن هذا التصوير يمتاز بالدقة في رسم النماذج التي يقدمها بعيداً عن الاغراب والفموض والتعقيد ، إنما يعتمد على الصورة المحسوسة فيجلبها بأوصافها الملفتة للنظر ولكنها تغيب عن الالذهان .

فالذي يتخطه الشيطان من المس حركاته عادية ، وهمماته عادية ملوثة لدينا ، ولكن دقة تشبيه المثل القرآني للذين ياكلون الربا بالسذي يتخطه الشيطان من المس ، تجعل صورة هذا المتخبط تقفز الى الذهن بكل معطياتها وتفاصيلها في آن واحد . وتتضح في الآن الغاية من ضرب المثل .

وكذلك عندما يتعلق الامر بالعنكبوت . فهذه الحشرة الحغيرة توجد في كل بيت . ونظرا لحقارتها ووهن بيتها لا يلتفت اليها في البيت . لانها من الضعف بمكان ، ولكن عندما استعملت هي وبيتها في بيان ضعف المشركين واوليائهم حينئذ يستحضر الذهن هذا البيت بكل تفاصيله . بهندسته العجيبة ، والعنكبوت في وسطه فيبين للذهن انه رغم الهندسة العجيبة فانه لا شيء ، والحشرة التي تصنعها لا قيمة لها خاصة اذا علمنا ان انثى العنكبوت هي التي تصنع هذا البيت الواهي فهذه زيادة في الضعف وزيادة في لفت النظر الى هذه الدقة المتناهية في التعبير والتصوير .

وكذلك الامر حينما يتعلق بالحبة التي تنبت سبع سنابل ، وبالشكاة التي فيها مصباح . وبالصفاوان وغيره ، مما تزخر به الامثال القرآنية ننم كلها عن الدقة في التفصيل الموجز وهذا هو الاعجاز .

ومثال ذلك قوله تعالى : « الله نور السموات والارض . مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب ، ذري بوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار . نور على نور . يهدي الله لنوره من يشاء » (20) .

(20) النور : 35 .

## ي - الواقعية :

ومن فنية التصوير والتمثيل ان يكون مستمداً من الواقع لان الخيال لا يفني عن التصور شيئاً ، فما يحيط بالانسان في حياته اليومية وينفعل معه في غدوه ورواحه في بيته وحله . هو الذي استمدت منه الامثال القرآنية النماذج التي قدمتها لبني الانسان . صورا انتزعتها من بيئته الطبيعية والاجتماعية ، وقدمتها له لبيان الحق ودحض الكفر ، فلا يسهه انكارها ولا استحالة تصويرها ، اذ يلصقها لمسا وهو يراها رأي العين شاخصة امامه ، فهي تنطلق من حياته ومحيطه وذاته .

فمثل الرجل الذي فيه شركاء متشاكسون ينبض بالواقعية ، ذلك ان هذا العبد المملوك لعدد من السادة يجمع كل المتناقضات الموجودة بين مالكه ، وتظهر عليه بوجه اختلافاتهم ونزاعاتهم وتضارب رغباتهم فيه كل مالك على حدة ، وهو في حيرة وتعجب لا يقدر ان يخدم احداً منهم باخلاص وقوة . وهذه هي الصورة التي انتزعها المثل القرآني من الواقع وطبقها على الذي يخدم عدداً من الالهة ، المال والرؤساء والهوى والاصنام وما الى ذلك من النوازع الشاذة .

وبالمقابل تجد عبداً مملوكاً لسيده واحد يتمتع بالقوة والقدرة على خدمة سيده في طمانينة وراحة بال وضمير وتجده دائماً مشدوداً اليه متفانياً في خدمته ، وهو ما ضرب به الله مثلاً للمومن الذي يعبد الله الواحد الاحد .

وهذه الواقعية من خصائص المثل القرآني ومن ابرز مميزاته .

## ك - الاسلوب :

ان الوليد بن المغيرة وهو من اشرف قريش واعلمهم بلغتها عند ما سمع شيئاً من القرءان رق قلبه رغم انفه حتى قالت قريش صباً والله الوليد . ولم يجد بداً من القول لابي جهل : « فوالله ما منكم رجل اعلم مني بالشعر وبرجزه ولا بقصيده ، ولا بأشعار الجن ، والله ما يشبه الذي يقوله - اي محمد صلى الله عليه وسلم - شيئاً من هذا . والله ان لقوله لحلاوة وان عليه لطلاوة . وانه ليحطم ما تحت ، وانه ليعلو وما يعلى »

ولما المبح عليه ابو جهل في ان يقول فيه ما يظني غضب قريش قال له  
دعني افكر ، فلما فكر قال : « ان هذا الا سحر يوثر ، اما رايتموه يفسرق  
بين الرجل واهله ومواليه » .

وبصور القراءان هذه الحالة وهذا المشهد للوليد بن المغيرة : « انه  
فكر وقدر ، فقتل كيف قدر ، ثم قتل كيف قدر . ثم نظر ثم عبس وبسر  
ثم ادبر واستكبر فقال ان هذا الا سحر يوثر » (21) .

فهذا القراءان ليس شعراً ولا نثراً ، ولا يمكن ان نلتصق له باللقاب في  
دائرة ما اسطرح عليه البلاغيون . فهو قراءان عربي مبين . وليس في حاجة  
الى تصنيفه لانه متميز عن اساليب القول كلها ، لانه القراءان كلام الله .  
صاغه في قالب فريد يعجز عن محاكاته البشر والجن لو اجتمعوا له . هذه  
خاصية في التعبير القرآني الذي لا نملك الا ان نقول بأنه ابلاغة في التعبير  
والتأثير والتصوير .

#### ل - الابداع :

واذا كان « في سور القراءان جمال العرض وقوة الاداء . وايقاع  
العبارة ، وايحاء الاشارة على نحو فريد » (22) فان ذلك يدخل فيه المثل  
ايضاً لانه جزء من القراءان الكريم واحد وجوهه التي نزل بها على رسول  
الله صلى الله عليه وسلم .

والمثل القرآني نمط خاص متميز عن غيره من الامثال ، لانه لم  
يسبق ان عرض نطقه احد . فخاله هو مبدعه وواضعه ومن هنا جاء تميزه  
عن غيره من الامثال ، وادنا قلنا الابداع فانا نقصد بأنه فريد في طريقة  
عرضه . وفي تمثيله وفي دقته وفي انتزاعه صوره ، وفي أسلوبه وفي  
مفهومه ، وفي الغرض الذي وضع من اجله وهذه خصائص يتميز بها المثل  
القرآني ، ولا يمكن ان يبدع مثله احد لان الله سبحانه وتعالى حسم في هذا  
الامر حيث قال عز وجل : « قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا  
بمثل هذا القراءان لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » (23) .

(21) المدثر : 18 - 24 .

(22) التصوير الفني في القراءان ص 23 .

(23) الاسراء : 88 .

إذا فابدأ أسلوب على النمط القرآني مستحيل قطعاً على البشر وغيرهم ولو اجتمعوا له .

## ٢ - اليسر :

عند ما نقول اليسر فإننا نقصد به المثل برمته في صورته ونماذجها والفاظه ، فإنه يقدم دائماً في الفاظ سهلة لا تحوجك إلى قاموس ولا إلى لغوي ، فهي واضحة الدلالة في غنى عن أي مجهود عقلي أو فلسفي لهضمها واستيعابها ، تعتمد على البساطة والسلاسة والعذوبة ، ومن هنا كانت أمثال القرآن برمتها ميسرة للفهم ، لأن القرآن ضمنه الله تعالى أساليب الدعوة على اختلافها - ومنها المثل - ولذلك جاء بينا وواضحاً وميسراً وسهلاً ، مما جعله ذا تأثير فعال في تبليغ الدعوة .

## ن - الاستمرار :

والمثل القرآني يوصل التعاليم الإلهية إلى الأفهام في يسر لا عنيت فيه ، وفي دقة لا خلل فيها ، وواقعية بعيدة عن الخيال ، وبتعبئة لكل حواس الإنسان وملكاته بصفة شاملة .

والمثل القرآني لا يوجه إلى طبقة معينة فهو موجه للناس كافة ومن مختلف المواقع . ولكن لا يمكن استيعابه بكيفية شاملة إلا من طرف العالمين والمراد بالعالمين الذين يميزون الخبيث من الطيب ويفرقون بين الحق والضلال .

ومن خصائص المثل القرآني ومميزاته كذلك أنه لا يختص بجيل أو عصر . فهو يحمل في طياته الاستمرارية لأنه منتزع من حياة الإنسان ويعرض نماذج يمكن أن تتكرر عبر الأجيال ، وإن اختلفت مواقعها في الكفر أو الإيمان . وفي البلاد والأجناس .

## 2 - استخدام البيئة :

يقول أحمد أمين في فجر الإسلام : « يعمل في تكوين عقلية الشعوب عاملان قويان ، البيئة والطبيعة ، ونعني بها ما يحيط الشعب طبيعياً من

جبال وانهار وصحراء وغير ذلك ، والبيئة الاجتماعية ونعني بها ما يحيط بالامة من نظم اجتماعية كنظام دولة ودين واسرة ونحو ذلك ، وليس احد العاملين وحده المؤثر في العقلية » .

وعند المسعودي في مروج الذهب : « ذكر ذوو الدراية ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين فتح الله البلاد على المسلمين من العراق والشام ومصر وغير ذلك من الارض كتب الى حكيم من حكماء العصر : انا اناس عرب وقد فتح الله علينا البلاد . ونريد ان نتبوا الارض ونسكن البلاد والامصار فصف لي المدن واهويتها ومساكنها وما تؤثره التربة والاهوية في سكانها » .

فكتب اليه ذلك الحكيم : « اعلم يا امير المؤمنين ان الله تعالى قد قسم الارض اقساماً شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً (25) . الى ان قال : واما الجبال فتخشن الاجسام وتغلظها وتبلد الافهام وتقطعها وتفسد الاحلام وتميت الهمم لما هي عليه من غلظ التربة ومثانة الهواء وتكاثفه واختلاف مهابه ومتصرفاته » .

والاخلاق والصور يا امير المؤمنين تناسب البلد وتحاذيه وتقاربه وتوافقه وتضاهيه ، وكل بلد اعتدل عواؤه وخف ماؤه ولطف غذاؤه كانت صور اهله وخلاتهم تناسب البلد وتحاذيه . وتشاكل ما عليه اركانه ومما اسس عليه بنيانه . وكل بلد يزول عنه الاعتدال انتسب اهله الى سوء الحال » (26) .

ومعلوم ان طبيعة بلاد العرب من القساوة بمكان وان طينهم كانت جافية وبيئتهم الاجتماعية رغم تماسكها فقد كانت منهارة بالاحقاد والضغائن والحروب والعادات والمعتقدات الفاسدة الدالة على تبلد الافهام وفساد الاحلام ومن هنا كانت معجزة الاسلام الكبرى حيث جعل من هؤلاء القوم نواة خير امة اخرجت للناس تامر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتومن بالله وتقيم حضارة الانسان في كل انحاء المعمور .

(24) فجرر الاسلام ص : 44 .  
(25) مروج الذهب ج : 2 - ص : 61 .  
(26) نفس المصدر ص : 63 .

وجعل الله خاتمة رسالاته بلغة هؤلاء القوم ليهذبها ويطوعها ويجعلها تستوعب كل المعارف الانسانية التي علمها الله تعالى لسيدنا آدم عليه السلام .

واذا كانت البيئة هي التي توجد اللغة ، وتكون مادتها وتعيّن مسمياتها والفاظها ، فلهذا العرب مأخوذة من بيئتهم التي عاشوا عليها فتأثروا بما فيها من حيوان ونبات وماء وأرض وسماء وغيرها (27) فان القراءان الكريم خاطبا العرب بلغتهم وعمل على تغيير مدلولات كثير من الفاظها واخضعها للمفهوم الاسلامي . وانتزع دلالة من بيئتهم التي تحيط بهم طبيعية او اجتماعية ولكن بطريقة تجعل خطابه للناس كافة مهما اختلفت طبيعة ارضهم ومناخها ، ومهما تباينت بيئاتهم الاجتماعية وعاداتهم ومعتقداتهم لانه يخاطب النفس البشرية . والنفس واحدة من حيث موقفها من عقيدة التوحيد . فاما مومنة ، واما كافرة فاجرة .

وهكذا نرى المثل القرآني استخدام البيئة التي خاطبها بحيث جعلها نموذجا لمنتهى الضلال واستخدام الطبيعة المحيطة بهذه البيئة لانها جزء منها ومن احلامها لان الطبيعة لها تأثير على فكر الفرد اينما كان .

وظاهرة استخدام الطبيعة في القراءان واهتمامه لا تنحصر في آيات الامثال ، بل هي من ثانيا القراءان : مع ان العرب في اشعارهم وادبهم لم يحتفلوا بالطبيعة الا في النادر ، وفي وصف لا يكاد يتعمق الطبيعة الا قليلا (28) ولذلك فان القراءان عمل على ايقاظ النفوس من تبلدها لتتفتح على الحياة ، فحرك الحواس للتجاوب مع آيات الله فتترقى النفس في معارج الصلاح والاصلاح لتحقيق ذاتها ، وتؤدي رسالتها التي من اجلها اخرجت من العدم الى الحياة .

فالقراءان لا يكتفي بتوجيه النظر الى مجال الطبيعة المباشر ، وانما يعبر بمشاهدة الطبيعة عن المعاني النفسية والفكرية والاجتماعية التي لا يخطر على بال بشر ان يستخدم الطبيعة للتعبير عنها وتوضيحها (29) وهذا ما عبرت عنه امثال القراءان تعبيرا ميسرا واضحا كل الوضوح ، لان الطبيعة

(27) التشبيهات القرآنية والبيئة العربية ص : 57 .

(28) منهج الفن الاسلامي لمحمد قطب ص : 112 .

(29) نفس المصدر ص : 224 .

ماثلة للعين في كل مكان من بقاع الارض . تحت حواس الانسان الذي اذا اراد ان يشبه استحضر ما في خياله من مظاهر الطبيعة واقتطع منها تشبيهه . وان كان التشبيه لا يعتمد فقط على الطبيعة بل يؤخذ أيضا مما يجري في البيئة من افكار وعوائد وتقاليد وعادات .

وهكذا نجد ان امثال القراء ان استخدمت الماء والنبات والحيوان وحتى الجماد لرسم لوحات تعبيرية عن الحياة والموت والبعث ، والعمل المحيط والسعي النافع ووحدة الله والدين والرسول . واستخدمت الانسان وبعض معتقداته لبيان ما هو عليه من ضلالة ، وما هو عليه من هدى بطريقة لا يفي بغرضها اللفظ المباشر لانها تحول المعنى البعيد المنال والمجرد الى معنى يفيض بالحركة والحياة .

#### أ - الماء :

الماء - عنصر الحياة سواء في الصحراء او غيرها لان الله تعالى يقول : « وجعلنا من الماء كل شيء حي » (30) وقد يكون عنصر الحياة من آخر - والله اعلم - لان كثيرا من الآيات تحدثت عن انهار الجنة الجارية السلسبية ، ومياه جهنم من مهل وحميم وغسق .

والامثال القرآنية حفلت بتشبيهات كثيرة اعتمدت الماء باعتبارها اساس الحياة ، وذلك لرسم سبيل الهدى والرشاد ، وتوضيح طرق الضلال ولتبين الرشاد من الفضي واستعملت الماء بكل انواعه عذبا ومرا حقيقة وسرابا صيبا وسيلا ، وابلا وطلا ، نهرا وبحرا .

فقد جاء التشبيه للحياة الدنيا بالماء من السماء وما ينتج عنه من اخصاب يبعث على الزهو والبطر ، او اتلاف يبعث على الحسرة والندم ، او ما يتوهم انه واقع وهو ليس بواقع .

« انما مثل الحياة الدنيا كماء انزلناه من السماء » (31) و « كباسط كفيه للماء ليباغ فاه وما هو ببالغه » (32) بالنسبة لتبيين الضلال واعمال

(30) الانبياء : 30 .

(31) يس : 24 .

(32) الرعد : 14 .

الكفار التي هي « كسر اب بقيعه يحسبه الضمان ماء » وكلاهما متوهم وعملها معا هباء .

والسيل الذي يميز الخبيث من الطيب « فاحتمل السيل زبدا رابيا . . فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض » (33) وحيرة المنافقين وضلالهم واضطرابهم « أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق » (34) وأهل الضلال المنغمسين في جهالتهم « أو كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب » (35) .

وأما انهار الجنة فقد وقع التمثيل لها في سورتي محمد الآية 15 والرعد الآية 35 ، وهذه خاصية امثال القراءان تنفرد بها عن غيرها ، لان امثال القراءان ذات طابع متميز ، ومن ثم كانت ذات تأثير على النفوس كبير .

## ب - النباتات :

كل ما تخرجه الأرض من عشب وكلاؤزرع وثمار وأشجار جزء من الأرض والطبيعة وهذا الذي تخرجه الأرض يشد الكثيرين اليه ممن تفويهم الحياة الدنيا ، وان منه ما فيه فائدة ، ومنه ما فيه مضرة ، ومنه ما يهيج ثم يصير خطا ، لذلك كان استعمال النبات في الامثال القرآنية اقرب وسيلة لتبيان الحق وتعزيزه ، وتوضيح الباطل وازهاقه ، ولتقريب صورة البعث الى الازهان ، وتأكيد قدرة الله على كل شيء : الخلق والافناء والبعث .

وهذه العمليات الثلاث لا يستطيع مخلوق مهما اوتي من البلاغة والبيان أن يجمعها في كلمات معدودات لا تتعدى السطرين أو الثلاثة في سورة حية متكاملة متسلسلة الحلقات واضحة المعالم منطقية العرض ودائمة الحجة . يقول الله تعالى : « وهو الذي يرسل الرياح نشرا بين يدي رحمته حتى اذا أقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون ، والبلد

(33) الرعد : 17 .

(34) البقرة : 19 .

(35) النور : 40 .

الطيب يخرج نباته بأذن ربه والذي خبث لا يخرج الا نكدا » (36) تصوير واضح وميسر لكل فهم مهما تبلد في عرض يبلغ البشر مفهوم الحياة وحقيقة الدنيا وحتمية المصير من غير أن يغفل جانبا مهما ، وهو البلد الطيب والبلد الخبيث وما ينبت كل منهما .

وجاء تشبيه اصحاب رسول الله بالزروع المشطوء في سورة الفتح (37) وتشبيه الكلمة الطيبة بالشجرة الطيبة والكلمة الخبيثة بالشجرة الخبيثة في سورة ابراهيم (38) كما يشبه انفاق المومن بالحبة التي تنبت سبع سنابل في سورة البقرة (39) وبالحبة التي توتي اكلها ضعفين في نفس السورة الآية 265 ، وانفاق المرء الذي اصابه البطر بالحبة التي اصابها الاعصار فاحترقت وذلك في نفس السورة الآية 266 ، وشبه هذا الانفاق أيضا بالصفوان الذي اصابه الوابل فتركه صلدا اذ عمراه فظهر على حقيقته في نفس السورة الآية 264 . وهذه ثلاث آيات متلاحقات تبرز الاولى صورة مشرقة للمومن والاخرين تعرض نموذجا حيا للمنافق والكافر .

والمنافق والكافر عنصران متلازمان كلما وجدت الدعوة الى الله ، وليبان سلبية هذه الفئات وبطلان اعمالها فان امثال القراءان لم تغفلهما وذلك حين شبهت المنافقين بالخشب المسندة التي لا فائدة فيها ، في سورة المنافقين الآية 4 .

### ج - الجماد :

الجماد جزء من الطبيعة كان ترابا او حجرا او رمادا او غير ذلك ، وتحريك الجماد كما يتحرك الانسان للدلالة على المعاني وتقريبها الى الاذهان عن طريق القياس - بهدف تزكية الهدى ودحض الكفر والضلال - من المعجزات التي يختص بها التعبير القرآني ، قال تعالى : « لو انزلنا هذا القراءان على جبل لرآيته خاشعا متصدعا من خشية الله ، وتلك الامثال

(36) الاعراف : 57 - 58 .

(37) الابد : 29 .

(38) الابد : 24 و 25 .

(39) الابد : 273 .

نضربها للناس لعلهم يتفكرون » (40) وبالمقابل : « ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار » (41) وإن مجرد تصور جبل يهبط من خشية الله كاف لتصوّر قساوة قلوب الكافرين والمنافقين ، هذه القساوة الشديدة التي فاقت قساوة الحجارة ، لأن من الحجارة ما يتفجر منه الماء فيكون فيه نفع ، وأما أولئك فلا نفع من ورائهم أبداً . وكذلك أعمالهم فهي هباء لا يقدرون منها على شيء وباطلة محبطة بكفرهم ، ولذلك مثل لهم القرآن بالرماد الذي اشتدت به الريح في يوم عاصف (42) .

وانفاقهم في هذه الحياة مثله ، « كمثل ربح فيها صر أصابت حرث قوم ظلموا أنفسهم » (43) وإذا كانت الريح ليست جماداً أو أنها هي شيء آخر نظراً لأننا نحس بها ولا نستطيع لمسها ولا إيقاف زحفها ، فقد استعملها المثل القرآني إلى جانب الرماد الذي هو في حالة تبدده لا يمكن جمعه ولا أمسكه ، وهنا تكمن الخاصية التي يمتاز بها المثل القرآني في تفرد هذا التعبير ، وبتحريك هذه الجماعات والأشياء لتكون أداة لتقريب الصور والمعاني التي يقصدها القرآن الكريم من أجل تثبيت المومن وزحزحة الكافر من مكانه ، ووضع على شفا جرف هار يسقط به في نار جهنم أن تمادى في كفره وعتوه وضلاله .

وقد وصلت الحفاوة بمشاهد الطبيعة في القرآن وفي أمثاله إلى حد « استخدامهما في مجال التنزيه المطلق والتجريد الكامل » (44) وذلك لتصوير نور الإيمان وتبديد ظلام الجهل والكفر في قلب المومن ، فيضيئه بالثقة والاعتزاز ويثبت على مبدأ التوحيد ويدفعه إلى التضحية من أجله : « الله نور السموات والأرض مثل نور كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار . نور على نور ، يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس ، والله بكل شيء عليم » (45) .

- 
- (40) الحشر : 21 .  
(41) البقرة : 74 .  
(42) إبراهيم : 18 .  
(43) آل عمران : 117 .  
(44) منهج الفن الاسلامي ص : 277 .  
(45) النور : 35 .

## د - الحيوان :

والحيوان من بيئة الانسان فهو مسخر للانسان كما سخر له الارض والرياح وغيرها لتحقيق ارادة الله في الارض ، ولذلك استعمله المثل القرآني استعمالا يحدث في النفس رجة لا يثوب منها الا من مسه تيار الهدى والإيمان ، ويبقى متخططا فيها من عمى عن الحق ، وتحجر قلبه حتى نزل الى مستوى الحيوان ، بل هو اقل منه . لان الحيوان على الاقل يؤدي مهمته من طريق الغريزة والالهام .

والحيوان انواع اليف ووحشي ، بري ومائي ، طائر وزاحف ، حشرات وفصائل .

ومن خصائص المثل القرآني انه استعمل الحيوان للدلالة على ما فيه صفات ومزايا ومضار ، ولكن لا يقاط الحس المتبدل لدى الكافر والمنافق ، والمعطل لاحكام الله .

فقد جاء التمثيل بالمتكبر للدلالة على ما يعتمد عليه الكافر من دون الله (46) وشبه المنسلخ من آيات الله واقباله بلهفة على الدنيا ومتاعها بالكلب اللاهث (47) ، والمعرض عن ذكر الله وسماع الموعظة بالحمر المستنفرة (48) ، والمعطل لاحكام الله بالحمار الذي يحمل أسفارا (49) ، والمشدودين الى الدنيا شدا وثيقا والضاربين في أعماق الضلالة بالانعام (50) التي لا هم لها سوى الرعي والافراز . وتظل أعناقها ورؤوسها مشدودة الى الارض بحثا عن اكل وشرب .

والتمثيل بهذه الحيوانات والحشرات الحقيرة يناسب ما رمى القرءان الكريم الى بيانه وتوضيحه مما عليه الكافرون من غباوة وضلال ، وهذه الحيوانات ليست بعيدة عن الانسان فهي موجودة في كل مكان من أرض الله الواسعة .

(46) المتكبر : 41 .

(47) الأسفار : 175 - 176 .

(48) المدثر : 50 - 51 .

(49) الجمرة : 5 .

(50) الأعراف : 179 - الفرقان : 44 - البقرة : 171 .

## هـ - المعتقدات والتقاليد :

المعتقدات جزء من البيئة الاجتماعية ، لأنها تظهر ما عليه هذه البيئة من سلامة الفكر أو فساده بخصوص العقيدة ، ولم تغفل الامثال القرآنية هذا الجانب ، لأن المعتقدات جزء من الانسان ماضيه وحاضره ومستقبله فهي اما سالحة او فاسدة .

ومن خصائص المثل القرآني ومميزاته انه استعمل المعتقدات الفاسدة مشبها ومشبها به في آن واحد وهذا منتهى البلاغة والاعجاز ، قال تعالى : « الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس » (51) .

فالعرب كانوا يخشون الشياطين ومسا معروف بينهم ، كما هو معروف في جميع الامم والشعوب الى يوم الناس هذا وغدا الى يوم القيامة ، ومن ثم كان المثل القرآني سالحا لكل عصر وجيل ، ولكن من يتدبر هذه الامثال ويشرحها للناس ؟

والتقاليد هي ما افقه الناس وتواضعوا عليه وسلموا به بينهم في اية بيئة او مجتمع كان . ونجد في الامثال القرآنية مثلاً يشير الى هذه التقاليد وهي توثيق العهود ، وهي عرف له قوة القاعدة القانونية بلفظة العصر ، كان جاريا في البيئة العربية وغيرها ، وهو اليوم قانون قائم بذاته على اساسه يقع التعامل بين الناس افرادا وجماعات ودولا ، ولم يغفل القراء ان هذا الجانب من حياة الفرد والجماعة ، ولذلك ركز المثل القرآني للتشهير بمن يخون هذه العهود والمواثيق او ينقضها لان نقضها ينتج عنه اختلال في المعاملات وغيرها ، فعند المثل القرآني الى تشويه هذا الامر وتقبيحه للنفوس .

قال الله تعالى : « وأوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها ، وقد جعلتم الله عليكم كفيلا ، ان الله يعلم ما تفعلون ولا تكونوا كالتى نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا » (52) .

(51) البقرة : 275 - والانعام : 71 .

(52) سورة النحل : 91 - 92 .

## ز - الانسان :

الانسان هو محور الحياة على هذه الارض ، ولذلك اليه توجه الدعوة لانه هو الذي تحمل الامانة واستلمها من الله عز وجل لخلافته في الارض ، والى هذا الانسان تسخر هذه المخلوقات جميعها ، ومن هذا الانسان نجد الفضل والمهتدي ، المشرك والمنافق .

والامثال القرآنية اهتمت بهذا الانسان واستعملته هو نفسه مثلاً ليشيقن ان الحق موجود وفعال لما يريد ، وان ما دونه باطل بالاساس .

واذا كانت الامثال القرآنية قد امتازت باستعمال الانسان فرداً وجماعة واما مثلاً فانها امتازت بهذه الخاصية لانها بهذا الاستعمال نفذت الى اعماق الانسان نفسه لتنتقل من ذاته لذاته فيرى الحقيقة في نفسه اذا لم يلمسها خارج ذاته وتلك خاصية تنفرد بها امثال القراء واحدى المميزات التي تجعل المثل القرآني قوي الدلالة على الحق ، والحجة على الباطل : « ضرب لكم مثلاً من انفسكم هل لكم من ما ملكت ايما نكم من شركاء في ما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم كذلك نفصل الايات لقوم يعقلون » (53) .

وما بعد الهدى الا الضلال .

## 3 ( الباعث النفسي :

يختلف التصرف الواعي عند الانسان من شخص لآخر ، وان تطابقت تجاربهما واتحادت معارفهما ، ولذلك نرى ان الشخص يتأثر بالكلمة البسيطة والاشارة الخاطفة بينما آخر عكسه تماماً ، ولذلك نجد الامثال القرآنية تراعي في خطابها اختلاف النفوس والطباع ، كما تهتم بايقاظ النفس لدى كل شخص بما يلائمها وذلك بحسب ما يتطلبه الموقف .

## ا - مخاطبة العقل :

ان الحجة لا تقيمها العاطفة وانما يقرها العقل ، والمنطق لا يحدد الهوى وانما العقل . ولذلك كان الخطاب في القراء موجهاً الى ذوي

(53) المـروم : 28 .

الالباب وارباب العقول والامثال في القرءان لا يعقلها الا العالمون (54) ،  
كما قرر القرءان ذلك .

ولهذا نجد المثل القرآني يشير الى هذا العقل ويدفعه الى اصدار  
الحكم فيما يعرض عليه من الصور والتمثيل ، وبعد التفكير (55) والتدبر  
في مفزاها ومرواها لاستخلاص العبرة منها واستخلاص الحكم ايضاً .  
والعقل هو الذي يتفكر ويتذكر لذلك كان الخطاب في الامثال القرآنية موجهاً  
الى العقل بالدرجة الاولى ، فالعقل هو الذي يحرك النفس لانه جزء منها  
وهو الذي يحرك الحواس لانه المتحكم فيها ومتى كان العقل واعياً اخضع  
النفس له ، وجعلها تاتمر بأمره وبذلك يكبح جماحها ويحد من غلوائها ،  
فتلين وتهذب وتنساق وراءه طيبة آمنة مطمئنة ، لانها وجدت في العقل  
قوة أكبر من نوازعها ودوافعها، اما اذا كان العقل ضعيفاً متبلداً او محجراً  
او متعنثاً غلبت عليه النفس واخضعته لسيطرتها وجمحت بصاحبه جموحاً  
لا حذله .

والمثل القرآني في خطابه يتحدث الى كل صنف بما يناسبه ويؤثر  
فيه ، وتلك خاصية تمتاز بها امثال القرءان ولا يقتصر هذا الخطاب على  
جيل بعينه بل الاجيال مهما تلاحقت .

## ب - التوجيه :

والغاية من المثل كما فصلنا من موضع سابق هي ارشاد الضال الى  
طريق الهدى واخراجه من الظلمات الى النور ، وهذا هو التوجيه الذي  
اعتمدته الامثال القرآنية ، بحيث لا تخرج الفرد من الظلمات دفعة واحدة  
حتى يفقد بصره من جراء اصطدامه بالنور بل تتدرج بالفرد في رفق حتى  
تخرجه من العتمة وينعود على الضوء شيئاً فشيئاً الى ان يجد نفسه في  
عالم يغمره نور الايمان وقد انسلخ من عالم كانت تغشاه ظلمات بعضها فوق  
بعض ، لم يكن في عتمتها يرى حتى يده وهي جزء منه يمكنه تحريكها في  
اي اتجاه الى ان تصل الى عينه .

(54) انظر الآية : 43 من سورة العنكبوت .

(55) انظر الآية : 21 من سورة العنكبوت .

وهذا التوجيه يتسم بطابعين اثنين :

الاول : انه يرمي الى تأكيد وحدة الله والوجود والرسول ، وقد استعملت فيه امثال انطلقت من نفس الانسان وانتهت الى ما يحيط به من كائنات ، كان التمثيل بها ينزع كل ريبة من النفس .

الثاني : تطويق النفس بالصور المختلفة ، ومحاصرتها بالماذج المتحركة في كل شيء ليتبين لها الرشد من الغي ، والغاية من ذلك تخليصها من سلطات النزوة وجبروت الهوى ، ونزع الشيطان .

فالامثال القرآنية تهدف في توجيهها الى خلق عالم نوراني للنفس يشع بعقيدة التوحيد ، ويتمتع بنعم الله في دائرة المشروعية داخل عالم مناسك متحاب متضامن ، تسوده الاخلاق الفاضلة والتوادم والرحمة ، ولذلك نجدها في توجيهها حريصة على تربية الفرد قائمة على الممارسة .

### ج - الترغيب والتحذير :

ومن الوسائل التي تنثر بها النفس الترغيب والترهيب ، ولكنني اخترت التحذير على الترهب لانني لم اجد في الامثال القرآنية هذا الترهب الذي يعتمد التخويف وانما هو تحذير يدفع الضمير الى الاستيقاظ .

فالنماذج الترغيبية التي قدمتها امثال القراءان تلمس فيها الوضوح والواقعية وتراها رأي العين فلا يداخلك شك فيها كانفاق المؤمن مثلاً يقدمه المثل القرآني تقديمًا منطقيًا فهو : « كحبة ابنت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء » (56) ، هذه العملية المتلاحقة التي تبدأ من بذر الحبة الى ان تستوى السنابل وتنضج حبوبها . وعملية الاحصاء هنا ليست مقصودة لذاتها وانما لتدل على الكثرة الناتجة عن القلة ، هذه القلة التي هي الانفاق في سبيل الله وابتغاء مرضاته - كيف تصبح كثرة ... سبع مائة حبة واكثر - لان التربة التي غرست فيها جيدة الاخصاب ، وهذا الترغيب في الامثال القرآنية القائم على الحقيقة والى دفع النفس اليه دفعا اختياريًا لا تحس معه انها مجبرة عليه او متدمرة من نتائجه ، وهذا الترغيب عندي يقابله التنوير ، لان دفع النفس الى سلوك

ما أنما هو تنوير سبيل ذلك السلوك امامها حتى لا تتعثر ولا تتأخر في الاقدام عليه .

وبالمقابل هنالك التحذير ، والتحذير هو اشد من الترهيب وان كان اللطف منه ، فالترهيب يقوم على التخويف المباشر وفي الامثال القرآنية ليس هناك تخويف مباشر بل هناك تحذير غير مباشر لمن يسلك طريق الضلال ، ولكنه تحذير عن طريق المقابلة والقياس بين صورتين متباينتين تعطي للعقل والنفوس معها فرصة التمعن فيها فيخلق من جراء ذلك صراع بين العقل والنفوس فاذا تغلب العقل كان التحذير قد ادى الغاية منه وخرج صاحب هذا الصراع بنور الايمان ، واذا تغلبت النفس الامارة بالسوء ، بقي التحذير قائما وعاقبته ملزمة لمن خضع لاهواء نفسه ولم يخضع لنداء عقله .

وهذه خاصية تنفرد بها امثال القراءان لانها اسلوب مقيم في معالجة النفس مهما كان موقعها .

#### د - المواجهة غير المباشرة :

ان أي انسان مهما كانت درجة وعيه اذا واجهته بعيوبه تدفعه الى الانفجار ضدك وتسليط نقمته عليك لانك ضربت على الوتر الحساس في اعماقه ضربا عنيفا ، وبطبيعة الحال فان النتيجة الحتمية عن هذه المواجهة تكون عواقبها غير محمودة لدى الطرفين .

وقد امتازت امثال القراءان بعلاج النفس المريضة والجامعة والمفرقة في الكفر علاجاً يعتمد على اثاره هذه النفس من الداخل بحيث لا تصطدم بالمواجهة الخارجية المباشرة ، فهي تقدم نماذج هذه النفوس المريضة بنماذج خارجية هي التي تتعرف فيها ، ومن ثم كانت الحكمة في الامثال القرآنية بليغة جداً ، وكانت الحجة فيها قائمة الى يوم البعث ، ولانها لا تعتمد على الاقناع العقلي وحده ، بل تنفذ الى الوجدان والبصيرة فتحدث فيهما هزة لا يسعهما التخلص منها الا بالاذعان او التماذي في العمى .

فالمشرك الذي رسخ في نفسه الاعتقاد بان وليه صنما او غيره قادر على اعانته ونفعه عندما تواجهه بفساد عقله وغبائه ، وتحمل عليه حملة عشواء لتسفيهه تزيده تشبثاً باعتقاده ونفورا مما تدعوه اليه ، وتحفر بينك

وبينه خندقا سحيقا لا تثبت عليه أي قنطرة ، ولكن عندما تجعل وليه عاجزا عن تحقيق تلك الاعانة والمنفعة بطريقة غير مباشرة ، وذلك بأن تجعل هذا المشرك يقف على حقيقة مسلمة ، من أن هذا الولي لا يستطيع خلق ذبابة ولو اجتمع معه أولياء آخرون ولا يستطيع استنفاذ ما تسلبه الذبابة ، تهز نفس هذا المشرك هزا عنيفا في أعماقه فيتحرك عقله ليقر بضعف الطالب والمطلوب .

هذه المواجهة غير المباشرة في الأمثال القرآنية هي العلاج النفسي الذي قدمته لمرضى العقول والنفوس من المشركين والمنافقين ، وهي القنطرة التي مدت أمامهم ليعبر عليها التائب إلى رشده من جحيم الضلال إلى نعم الهدى والإيمان .

#### هـ - تقديم العبرة :

العبرة هي نتيجة عملية التقابل التي يقوم بها الشخص الذي تضع أمامه حالتين متضادتين أو تعرض عليه ملابسات حالة ما ونتائجها فتتضح العبرة أمامه .

والعبرة نستقيها من الحدث تاريخيا كان أو اجتماعيا ، وأمثال القرآن قدمت هذه العبرة في قالبها التاريخي وشكلها الاجتماعي بل وجعلت العبرة تنطلق من الشخص نفسه كما حدث للمنسلخ عن آيات الله (57) ولأصحاب الجنة (58) ولأصحاب الجنة (59) الذي أصبح يقلب كفيه على ما أنفق فيها ، والحيبران في الأرض (60) ، والذي ينخبطه الشيطان من المس (61) .

وتقديم العبرة من أمثال القرآن يتجه إلى النفس اتجاها غير مباشر ليجعلها أمام النتيجة الحتمية ، ويدفعها إلى اتخاذ موقف ، هذا التقديم للعبرة من خصائص التربية النفسية في المثل القرآني ، لأن طريقته تعتمد على حث العقل واستنفاده ، ونهي النفس لاتخاذ القرار بعد اجتياز

- 
- (57) الأعراف : 175 .  
(58) الكهف : 34 .  
(59) الكهف : 42 .  
(60) الأنعام : 71 .  
(61) البقرة : 275 .

المراحل والوقوف على النتيجة ، كل هذا في لحظات معدودات يتعب فيها كل من العقل والنفس والوجدان .

## و - قوة التأثير :

لقد تعرض المثل القرآني ظاهره وكامنه لكل ما يعتلج في النفس الانسانية من نوازع نحو الحب والبغض ، والغضب والطمانينة ، الرضا والحزن ، الظلم والعدل ، الكرم والبخل ، الشجاعة والجبن ، الشرف والذل ، الصدق والنفاق ، العفة والهوى ، الخير والشر ، العفو والسخط ، الثبات والخللان ، الوفاء بالعهد ونقضه ، السعي والكسل ، التعقل والتهور ، الذكاء والبلادة ، التواضع والفروار ، الشكر والبطر الايمان والكفر ، الاحسان والمكر وغيرها .

وما ان يلمس احدى هذه النوازع حتى يكون لتياره مفعول قوي في النفس فيهبها من الاعماق هزا لينا وعنيفا حسبما تقتضيه القضية التي جسمها المثل .

ويستمد المثل القرآني قوة التأثير هذه من معرفة الله عز وجل بخبايا نفوس عباده ، وما تكنه صدورهم ، من هنا كانت الصور واضحة والعبارات بسيطة ، ومن هذا الوضوح وتلك البساطة تكونت قوة التأثير التي يمتاز بها المثل القرآني .

وهذا هو القراءان يصف قوة تأثيره في نفوس المومنين به . ونفوس الذين اوتوا العلم من قبله بانه : « تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ، ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله » (62) .

« اذا يتلى عليهم يخرون للاذقان سجدا ويقولون سبحان ربنا ان كان وعد ربنا لمفعولا ، ويخرون للاذقان يبكون ويزيدهم خشوعا » (63) ويصف قوة تأثيره في الكافرين الذين لم يجدوا مناصا من الاعتراف بهذه القوة التي دفعتهم الى القول : « ان هذا الا سحر يوتر » (64) ويقررون نتيجة

(62) الزمـــــر : 23 .

(63) الاســـــراء : 109 .

(64) المدـــــثر : 24 .

لذلك : « لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون » (65) لانهم لم يقدروا على الثبات امامه وحالت نفوسهم واهواؤهم بين عقولهم وقلوبهم فلجوا في عتو ونفور .

وهذا اكبر دليل على قوة هذا التأثير وعلى عمقه ، وعلى سريان مفعوله آمن الفريق أو كفر .

وهذه القوة تكمن في كل مثل ، وتتفاوت درجاتها من مثل ائى غيره ، بحسب الموضوع الذي يعالجه المثل أو المشكل الذي يجسده ويحدد حله . وهي قوة كالمغناطيس تجذب قوته اليه كل مادة تتجانس معه ، وهذا التجانس بين الصورة المعروضة والطريقة العلاجية هي التي تشكل قوة التأثير في المثل القرآني الذي تنجذب اليه كل النفوس لانه متجانس معها .

### ز - حرية الاختيار

أن الحرية هي أساس التعامل المثمر والتعاون البناء ، فالشيء المفروض مثله كمثل الزبد لا يلبث أن يذهب جفاء ، والشيء الذي يختاره عن وعي وقناعة بوحرية يجعله سجين هذا الاختيار وملتزما به ، ومدافعا عنه الى آخر رمق .

وهذه القناعة لا تتكون الا اذا كان الانسان حرا في دائرة اختياره وحرية الانسان نسبية ، لانه ليس له اختيار الا ما هو في دائرته التي وجد فيها ، فاما ان يعتم هذه الدائرة فيسجن نفسه في ظلام حالك ، واما ان يثيرها ليملا نورها نفسه ويتسع على من حوله ، ولكن ليس للانسان حرية اختيار فيما يقع خارجا عن ارادته .

وفي دائرة هذه الارادة للانسان مطلق الحرية في تصرفاته وقراراته وهو مسؤول عنها سواء امام نفسه ، أو امام رؤسائه أو امام الناس ، أو امام الله سواء كان مومنا أو كافرا .

(65) فاعلمت : 26 .

ولما كانت امثال القراءان تتعرض لقضايا الانسان بصفة عامة فيما يخص معتقداته ، وحياته وسلوكه ومصيره ، فان هذه القضايا لا تخرج عن دائرة ارادة الانسان ، ولذلك نجد الامثال القرآنية تجعل بين يدي هذا الانسان من اي موقع كان صوراً متباينة ومضادة لمختلف النماذج وتتسرك له كامل الحرية في اختيار الاتجاه الذي يريد لا تكرهه على امر وانما ترغبه فيه برفق ، أو تنفره منه بوعي . وهو حسب استعداده وقناعته يسير في الخط الذي ارتضاه لنفسه متحملاً كامل مسؤولية فيما يخص نتائج أو مواقف هذا الاختيار .



# المنهج النقلي لعلماء

## الحديث

للدكتورة عائشة عبد الرحمن

- مدخل
- المجال الموضوعي
- المراحل
- شواهد ووثائق

موضوع هذا البحث الموجز ، في المنهج النقلي لعلماء الحديث بين قواعده النظرية والتطبيق العملي ، موصول بقضيتين من القضايا الشاغلة لوجودنا العلمي المعاصرة .

اولاهما : ما لا يزال عالقا بالاذهان من اتهام الرواية النقلية لماضي تاريخنا ، هذا للثقة فيما حملت الينا من مرويات : بدءاً بالشعر الجاهلي ، ديوان العرب والعربية ، ووصولاً الى مرويات الحديث والسنة والسيرة النبوية وتاريخ عصر المبعث والغتوح الكبرى ، والقضية قد حسمت فيما اعلم ويعلم خاصة الدارسين لها ، لكن اثرها باق في عقلية الكثرة ، ممن غابت عنهم مناقشتها ودوافعها ومراميها ، ومتجه التيارات بها ، مع ذرائع الغزو الفكري الجائع .

والقضية الاخرى تتعلق بظاهرة الغض مسن الدراسات النظرية ، والتهوين من قيمتها وجحد جدواها على وجودنا المعاصر ، وكان الامر في هذه الظاهرة يهون ، لو انها اقتصر على مقولات لكتاب محدثين ، يظهرون فينا بين حين وآخر بحملات على السلفية ، ويدعون الى الحد من التوسع

في كليات الآداب ومعاهد الدراسات النظرية العقلية أو تعطيلها الى حين وتوجيه ما يتفق عليها من جهد ومال ، الى دعم كليات العلوم الطبيعية والرياضية والمعاهد التطبيقية ، المنوط بها خلاصتنا من العقلية السلفية المجافية ، في زعمهم ، لروح العصر ، والتي حملوها تبعة تخلفنا وانحطاطنا .

وهي دعوى يكفي لدحضها أن الدول الكبرى في عالم اليوم ، لم تعطّل قط كليات الدراسات الادبية والتاريخية ، ولا أذرت بعلماء الحفريات الاثرية والتراث الاسطوري لشعوبها ، فضلا عن علماء التشريع والفلسفة واللغات والتاريخ .

لكن مقولات الغض من الدراسات الادبية والسلفية ، تجاوزت دعائها من الكتاب والصحفيين ، الى أساتذة جامعيين ، يبدون حرصا على التبرؤ من آفة الدرس النظري ، وانتحال صيغ المعادلات الرياضية والمصطلحات العلمية الحديثة ، فخرجت كتب لهم في اللغة والشعر ، مشحونة بأرقام احصائية صماء ، ومعادلات جبرية ورسوم بيانية ، تسلب النصوص روحها وحيويتها ، وتفقد دلالته على وجدان اديب ومزاج بيئة وأوضاع مجتمع ، وخرجت كتب التاريخ مبراة تماما من النصوص الادبية لشهود الاحداث ، غفلة عن قيمتها الكبرى في وثائق التاريخ .

ولست المحاولة مما وصلوا اليه باجتهادهم ، بل سبق اليها الغرب الاوروبي في القرن الماضي ، ثم أطرحها وتخلص منها لما كشفت التجربة عن عقم المحاولة الشاذة لاختضاع الدراسات الادبية والتاريخية لقوانين ضد طبيعتها ، مما يؤدي الى مسخها وفسادها (1) .

وانحسرت الموجه هناك ، واتجه بها التيار الى معاقلة الفكر الاسلامي ، فجذب شيوخا ازهريين ، وامثالهم ، الى بدعة التفسير العلماني للقرآن الكريم ، والمحنة بها طامة فادحة ، والكلام فيها يطول .

---

(1) لانسون : ( منهج البحث في اللغة والادب ) ترجمة د. محمد مندور .  
( ودراسات اوروبية في النقد التاريخي ) ترجمة : عبد الرحمن بدوي .  
طبعة النهضة بالقاهرة 1963 .  
والقضية معالجة بمزيد تفصيل في كتابي ( مقدمة في المنهج ) ط . معهد الدراسات العربية بالقاهرة سنة 1971 .

ونلوم أبناءنا ، أصحاب الغد ، اذ يتجافون عن الكليات الادبية ومعاهد الدراسات الاسلامية ويعانون ازمة احباط تفضي الى عقدة نقص ، اذا وجهوا اليها قهراً ، وحيل بينهم وبين الكليات العلمية ، يحسبونها وحدها مظهر عصرية ، ومعاهد العلم الحق ، ومن الصعب ان نحملهم على الاقتناع بما لم يقتنع به اساتذة كبار ، كان الظن بهم ان يوقنوا ان منطق العصرية يختل تماماً اذا بتر من جذور اصلته ونبذ ميراث عراقتة ، وان لا يغيب عنهم ان الدرس النظري ، بضوابطه المنهجية ، لا يختلف في علميته عن دراسات الطبيعيات والرياضيات .

العلوم كلها تلتقي عند الاصول الثابتة للمنهج العام ، ثم تفترق وتتمايز في دوائر لكل منها منهجه الخاص : فعلوم الطبيعة تعتمد اساساً على المنهج التجريبي ، وعلوم الرياضيات تقوم اساساً على النظر العقلي والتأمل الذهني ، وعلوم الانسانيات تعتمد بصفة اساسية على المنهج النقلي ، وتتصل هذه الدوائر دون ان تتماحي معالمها : فعلوم الطبيعة في المعامل ، لا تستغني في جانبها النظري عن الرياضيات ، وهذه بدورها تأخذ بالمنهج التجريبي ، في التطبيق ، ولا يستغني المنهج النقلي عن المنطق الرياضي ، ولا تهون من قيمة التجارب المعملية والاجهزة الآلية في الاختبارات النفسية والدراسات الاجتماعية واللغوية ، وفحص الوثائق التاريخية وتسجيل المدونات وتوثيق المخطوطات ، كما لا تهون مناهج الطبيعيين والرياضيين ، من قيمة المنهج العقلي وجدواه عليها في توثيق نصوصها ، الخطية والمطبوعة ، وحمايتها من العبث والتزييف والتدليس .

وكذلك تشعب فروع العلم الواحد ، فيكون لكل فرع منهجه الخاص ، في نطاق المنهج الخاص لهذا العلم ، غير المعزول عن المنهج العام في اصوله ومبادئه .

علماء المنهج ، يدرون ان المنهج تاصل في المدرسة الاسلامية ، ورسخت قواعده في الرواية والنقل والتوثيق والاسناد ، فوصلت عند علماء الحديث الى مستوى من الدقة والضبط ، يشق علينا ان نتمثله في عصرنا الذي يباهي بما استحدث من مناهج لتوثيق النقول والمصادر ، يحسبها جاوزت ما وصل اليه ائمة السلف من النظار النقاد .

أخذ هذا المنهج الثقلي حرمة ، لان الحديث النبوي بيان للقرءان الكريم ، أصل الاسلام عقيدة وشرعة ومنهاجا ، وتفصيل لما أجمل من كليات ومبادئ ، وتطبيق لاحكامه ومنهاجه ، قال تعالى خطابا للنبي عليه الصلاة والسلام :

« وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم » النحل 44 .

وقال : « هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وأن كانوا من قبل لفي ضلال مبين » الجمعة : 2 .

ومعلوم من الدين بانضرورة ، أن طاعة الرسول عليه الصلاة والسلام ، طاعة لله عز وجل ، بنص الآيات المحكمات :

« ومن يطع الرسول فقد اطاع الله » النساء : 80 .

« وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » الحشر : 7 .

وقد أمرنا تعالى ، أن تنازعنا في شيء أن نرده اليه عز وجل وإلى الرسول عليه الصلاة والسلام ، وأولي العلم بالكتاب والسنة .

« يا أيها الذين ءامنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ، فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ان كنتم تومنون بالله واليوم الآخر .. » النساء : 59 .

« وما كان لمومن ولا مومنة اذا قضى الله ورسوله أمرا ان يكون لهم الخيرة من أمرهم ، ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلّالا مبينا » الاحزاب : 56 .

وقد بلغ الرسول صلى الله عليه وسلم رسالته ، وترك لأمته كتاب الله تعالى مكتوبا موثقا ، وترك فيهم حديثه وسنته ، يحملها صحابته ، رضي الله عنهم ، فيما حفظوا من أقواله وما راوا من أفعاله وأقضيته ومواقفه ، وما أقرهم عليه (2) .

---

(2) انظر باب العلم ما جاء عن الصحابة رضي الله عنهم في (جامع بيان العلم) لأبي عمر، ابن عبد البر 2 / 29 .

تعريف الحديث الصحيح في المصطلح ، هو ما اتصل أسنده برواية العدل الضابط عن العدل الضابط الى انتهاء ، من غير شذوذ ولا علة ..

فلنذكر ، اشارة الى حرمة المنهج النقلي لعلماء الحديث ، أن هذا التعريف الموجز للحديث الصحيح ، ضبطت قواعده في أكثر من سبعين علما ، قل علم منها لم تؤلف فيه كتب مفردة .

من هذه العلوم ما يختص بالمتن ، كالمدرج ، والمقلوب ، والمضطرب ، والمختلف ، والمصحف ، والناسخ والمنسوخ ...

ومنها ، وهو الأكثر ، ما ينمحق للأسناد ، لمعرفة الإسناد والمتن والمرفوع الى النبي صلى الله عليه وسلم ، والموقوف على الصحابي لا يرفعه ، والمرسل من التابعي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، دون ذكر الصحابي ، والمقطوع من أقوال التابعين وأفعالهم ، والمعضل يرويه تابع التابعي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو ما يسقط من أسنده ، اثنان فأكثر ، والمنقطع قبل الوصول الى التابعي ، والمتواتر المشهور ، والعزیز والغريب ينفرد به أحد الثقات ، والشاذ ينفرد به ثقة مخالف سائر الثقات ، والمنكر ينفرد به من لا يحتمل تفرد ، والمدلس بأنواعه ..

ومنها علوم مشتركة بين المتن والأسناد ، كزيادات الثقات ، والمعلل متنا وأسنادا ، أو متنا أو أسنادا . وإذا قالوا أن علوم الحديث علوم أسناد ، فلان النظر في المتن مدرجه ومقلوبه وناسخه ومنسوخه ومعلمه ، لا يكون الا بجمع متون الحديث من مختلف طرقه ، وتمييز ما صح أسنده منها وما لم يصح ..

وياخذ علم الرجال في الاسناد موصفا ذا خطر ، ويندرج تحته عدد من علوم الحديث ، كطبقات الرواة وأنسابهم وبلدانهم وأوطانهم ورحلاتهم ، ومن لقوا من الشيوخ وسمعوا منهم ، وطرق التلقي والتحمل ، وصيغ الرواية والأداء ، وتواريخ مولدهم ووفياتهم ، ومن خلط من الثقات ، لشيخوخة أو علة وتمييز من حدث عنه قبل التخليط أو بعده ، وعلم الجرح والتعديل ..

التطبيق العملي لقواعد المصطلح في علوم الحديث السبعين تمثل  
أجلى ما يكون في الرقابة النقدية على الرواية .

ولعل أول ما يتجه إليه الباحث ، هو التماس مادتها من أحكام أئمة  
النقاد على رواية الحديث ، جرحا أو تعديلا .

لكن المستوى الضروري من الدراية بالموضوع ، يكشف عن تشعب  
مادته واتساع مجالها ومصادرها ، بحيث لا يكاد يخلو منها كتاب في أي  
علم من علوم المصطلح .

وإذا كانت كتب رجال الحديث ، وعلمه ، واختلافه ، وناسخه  
ومنسوخه ، والمراسيل ، والمدرج ، والمقلوب ، والمدلس ، و الموضوعات  
.. ميسرة للباحث في مكتبة الحديث وعلومه ، فإن الدراية بها تقتضي  
الخبرة بمدونات الحديث الكبرى والأجزاء المشهورة ، لمعرفة ما  
استصفته الرقابة النقدية من الصحيح والحسن والضعيف ، وما تعقبته  
من روايات فيها وأسانيد ، مع ما لا غنى عنه من مراجعة المصنفات على  
مدونات الحديث الأمهات ، في شروحها ، والمستدرک عليها ، وبيان ما  
يكون فيها من وهم أو إيهام .

وكتب التقييد لحملة هذه المدونات والمصنفات ، على مر الأعصار  
وإختلاف الأمصار ، عامرة بتحقيقات التوثيق ، والمحاكمات النقدية لمن  
أدعوا سماع كتاب منها عن رأو من حملته الثقات ، لم يثبت سماعه منه ،  
أو فاته سماع بعض الكتاب ولم يصرح بهذا السماع ، أو تورط في تدليس  
السماع .

وفهارس الشيوخ الأئمة ، وتقييدات سماعهم على مروياتهم ، تزود  
الباحث بمادة سخية في تتبع التطبيق العملي لقواعد المنهج النقلي في  
المصطلح .

ثم إن الباحث يمد البصر إلى آثار هذه الرقابة ، في كتب الفقهاء  
والأصوليين والكلاميين ، ليقف على ما كان من خلاف في أحكام ، استندت  
إلى أحاديث ، فيها نظر للنوي الدراية الراسخة من أئمة الحفاظ النقاد .

والى كتب علماء العربية في غريب الحديث والاثر ، والمصحف من  
الفاظ المتون ، مقابلة على أقوال الشراح لهذه المتون من أئمة الحفاظ في  
توجيه ما عده علماء العربية تصحيحا أو لحنا . .

مع سعة مجال البحث ، اقتصر هنا في هذا العرض الموجز ، على  
تتبع سريع للمراحل التاريخية للرقابة النقدية على رواية الحديث ، وتقديم  
نماذج من شواهدا ووثائقها ، مرجوة أن تعطي فكرة واضحة عن الدقة  
العلمية للمنهج النقلي وحرمة قوانينه ومبادئه ، ومنظورا في اختيار هذه  
الشواهد والوثائق ، الى سعة المجال والمصادر ، وإلى البعد الزماني  
والمكاني ، يشهد لتوالي الاجيال من الحفاظ النظار ، على حمل تكاليف  
هذه الامانة الصعبة وحراسة الموقع الديني من شوائب الخلل والوهم ،  
وذرائع التزييف . .

متى بدأت هذه الرقابة ؟

معروف انها تأخرت عن العصر الاول للصحابة رضي الله عنهم ،  
تلاميذ مدرسة النبوة على هذه الامة الامناء على دينها ، وعدالتهم ثابتة  
بنص الكتاب والحديث والاجماع ، ليس فيهم من يسأل عن عدالته ، وانما  
يتفانون في السماع والحفظ والرواية ، والفقه والدراية ، فيستدرك  
بعضهم على بعض ، ويذكر بعضهم بعضا ويبلغ الشائد منهم الغائب .

ودخل علم معرفة الصحابة ، في علوم الحديث ، تمريفا للصحبة ،  
وترتيباً لطبقاتهم ، ومعرفة المكثرين منهم والدقلين ، وتحديد سني وفياتهم ،  
ومنازلهم في الامصار الاسلامية واشهر الرواة عنهم .

واحتيج كذلك الى تمييز ( المخضرمين ) الذين لهم ادراك ولم تصح  
لهم صحبة ، ليطمئن ما روى عنهم ، عن المرفوع والموقوف على الصحابة .

وقد تفرق الصحابة رضي الله عنهم في الامصار الاسلامية ، مع  
الفتوح الاسلامية ، فكانوا امراءها وقادتها وولاتها وقضاتها ، يحكمون بما  
علموا من الكتاب والسنة وعمل كبار الصحابة ، وخلفهم كبار التابعين ،  
تلاميذهم وحمله الحديث عنهم ، فافتضى ذلك العلم بطبقات التابعين ،

وتتميز كبارهم من متأخريهم ، وتسمية من سمعوا من الصحابة ، وما رواه تابعون عن تابعين .

ويستفاد مما نقل الثقات عن كبار التابعين ، أن الرقابة النقدية على الرواية والرواة ، بدأت في اعقاب الفتنة الكبرى ، اسند « مسلم » في مقدمة صحيحة عن محمد بن سيرين - ابي بكر البصري ، مولى انس رضي الله عنه ، ت. 110 هـ - قال : « لم يكونوا يسألون عن الاسناد ، فلما وقعت الفتنة قالوا : سموا لنا رجالكم ، فينظر الى اهل السنة فيؤخذ حديثهم ، وينظر الى اهل البدع فلا يؤخذ منهم » (3) واشتهرت قالة ابن سيرين : « أن هذا العلم دين ، فانظروا عمن تأخذون دينكم » (4) فكانت فيما يبدو شعار تلك المرحلة المبكرة لنقد الرواة وفحص الاسناد .

عن خالد بن نزار ، الفسائي مولاهم ، ابي زيد الايلي قال : « سمعت مالكا يقول : اول من اسند الحديث ، ابن شهاب الزهري » (5) .

روى الخطيب البغدادي ، في ( الكفاية 556 ) بسنده الى عتبة بن ابي حكيم ، قال : جلس اسحاق بن ابي فروة الى الزهري فجعل يقول : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ... » فقال له الزهري : « فأتلك الله ، تحدث بأحاديث ليس لها ازمة ؟ » .

يرجعون في مرويات الحديث والسنن والآثار ، الى بقية الصحابة ، رضي الله عنهم ، في الامصار يتجشم الرحلة اليهم صحابة وتابعون ، للاستيثاق من حديث سمعوه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

---

(3) مقدمة مسلم : الصحيح 1 / 84 .

(4) المحدث الفاضل ، باب من قال : ( هو دين فانظروا عمن تأخذون دينكم ) من عدة طرق ، الفقرات 437 - 440 ، واخرج الخطيب من طريق ابي نعيم ، نحوه ، في ( الكفاية في علم الرواية ) ص : 557 ط. دار الكتب الحديثة بالقاهرة .

(5) اسنده ابن ابي حاتم الرازي في ( الجرح والتعديل 1 / 20 ) عن خالد بن نزار ، وانظر ( باب اول ما فتش عن الاسناد ) في كتاب ( المحدث الفاضل بين الراوي والسامع ، للقاضي ابن خلاد الراهبرمي ) الفقرات 94 - 96 ط. دار الفكر ببيروت .

قال « الحاكم أبو عبد الله » ، « وقد رحل في طلب الاسناد غير واحد من الصحابة » وساق خبر خروج « أبي ايوب الانصاري » من المدينة، الى « عقبة بن عامر الجهني » بمصر ، يسأله في حديث سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لم يبق أحد سمعه غيرهما ، رضي الله عنهما وفيه قال، عقبة ، نعم ، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « من ستر مؤمنا .. الحديث » فقال « أبو ايوب » لعقبة : ( صدقت ) . ثم انصرف راجعا الى المدينة (6) .

واسند الرامهرمزي الى « مسلمة بن مخلد الانصاري » ان جابر بن عبد الله الانصاري ، رضي الله عنهما ، خرج اليه الى مصر في حديث بلغه عنه ، فسأله فيه ثم رجع (7) .

وعن مالك عن الزهري عن سعيد بن المسيب المخزومي أبي محمد المدني ، من سادات التابعين واحد الفقهاء ، السبعة الائمة - قال : ( ان كنت لاسير ثلاثا في الحديث الواحد ) (8) .

« وقال أبو اعالية : كنا نسمع الرواية عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ونحن بالبصرة ، فما نرضى حتى نركب الى المدينة فنسمعها من أفواههم » (9) .

وعن هذه العبقة من حفاظ التابعين اخذ اعلام الحفاظ من اصحابهم تابعي التابعين ، واليهم كانوا يؤولون فيمن يوثقون ومن يتركون .

(6) الحاكم : معرفة علوم الحديث ، ص : 8 ، ط . الهند .

(7) المحدث الفاضل : ف 114 .

(8) المحدث الفاضل : ف 111 ، واسنده الحاكم عن سعيد بلفظ مقارب (علوم الحديث:8) .

(9) الخطيب البغدادي : الكفاية 569 ، وأبو اعالية البصري ، رفيع بن مهران الرياحي الحافظ مغمرم توفي سنة 90 هـ . ومعه في المحدث الفاضل : الراحلون الذين جمعوا بين الاقطار ، والذين قصدوا ناحية واحدة للقائه فيها ، الفقرات : 120 - 129 .

عن الوليد بن مسلم ، أبي العباس الدمشقي الحافظ ، قال : سمعت  
الأوزاعي يقول : « كنا نسمع الحديث فنعرضه على أصحابنا ، كما يعرض  
الدرهم ، فما عرفوا منه أخذنا به ، وما أنكروا تركناه » (10) .

وقال الإمام الشافعي : « كان ابن سيرين وإبراهيم النخعي وغير واحد  
من التابعين ، يذهبون إلى ألا يقبلوا الحديث إلا ممن عرف وحفظ ، وما  
رايت أحدا من أهل العلم يخالف هذا المذهب » (11) .

واسند ابن أبي حاتم الرازي ، عن بشر بن عمر - الزهراني ، أبي  
محمد البصري الحافظ ، قال سمعت مالكا يقول : « كنت إذا سمعت  
نافعا يحدث عن ابن عمر ، لا أبالي أن لا أسمعه عن غيره » (12)

واسند مسلم ، في مقدمة الصحيح : عن ابن أبي الزناد عن أبيه  
- عبد الله بن ذكران المدني التابعي الحافظ من شيوخ مالك والسفيانيين -  
قال : « أدركت مائة كلهم مأمون ، ما يؤخذ عنهم الحديث ، يقال : ليس من  
أهله » (13) .

في عصر تابعي التابعين ، وقد نشطت حركة الجمع والتدوين  
للاحاديث والسنن والآثار ، فرضت الرقابة النقدية وجودها المميز المعترف  
به - الرسمي أن جاز هذا الوصف - بظهور طبقة من الأئمة النقاد ،  
الحفاظ الإثبات ، يحتكم اليهم في فحص المرويات ، وتعتمد أقوالهم في  
الرجال ، وكما عرفت الأمصار الإسلامية أئمتها من الفقهاء والقراء ، عرفت  
من ذلك العهد ، أئمتها من العلماء النظار ، الجهابذة النقاد :

مالك بن أنس ، إمام دار الهجرة - 179 هـ .  
وسفيان بن عيينة ، حافظ مكة وعالمها - 198 هـ .  
وفي الشام إمامها أبو عمرو الأوزاعي الدمشقي - 157 هـ .  
وبالكوفة ، حافظها الفقيه الحجة ، سفيان الثوري - 161 هـ .

(10) المحدث الفاضل ف 209 وأخرجه الخطيب في ( الكفاية : 605 ) بسنده إلى سعيد .

(11) الخطيب ( الكفاية : 210 ) .

(12) الجرح والتعديل : لابن أبي حاتم الرازي 1 / 20 .

(13) مقدمة مسلم الصحيح : 1 / 80 بشرح النووي .

وبالبصرة : شعبة بن الحجاج ، الحافظ النظار - 160 هـ .  
وحمد بن زيد بن درهم ، الحافظ العلم - 189 هـ .

في التطبيق العملي ، كانوا رقباء على الرواية والرواة . يرجع اليهم  
في تمييز الصحيح من الضعيف والمرفوع من الموقوف والمرسل ، وجرت  
احكامهم على الرواة ، مسموعة نافذة .

روى « مسلم » في مقدمة الصحيح عن شيخه ابي جعفر اندارمي عن  
بشر بن عمر الزهراني البصري ، انه سأل الامام مالك عن خمسة رجال ،  
فقال : ليسو بثقة في حديثهم ، قال بشر : وسألته عن رجل ، نسيت  
اسمه ، فقال : هل رأيت اسمه في كتبي ؟ قلت : لا ، قال او كان ثقة لرأيت  
في كتبي (14) .

وقال الفقيه الحافظ معن بن عيسى القزاز ، صاحب الامام مالك :  
« كنت اسأل مالكا عن الحديث واكرر عليه اسماء الرجال فأقول : لم تركت  
فلانا وكتبت عن فلان ؟ فيقول لي : لو كتبت عن كل من سمعت لكان هذا  
البيت ملآن كنبا ، يا معن ، اخبر لديك ، ولا تكتب في ورقك الا من تحتج  
به ، لا من يحتج به عليك » .

وعن سفيان الثوري . « اني لازوي الحديث على ثلاثة اوجه ،  
اسمع الحديث من الرجل اتخذه ديناً . واسمع الحديث من  
الرجل اقف حديثه ، واسمع من الرجل لا اعبأ بحديثه واحب معرفته » (15) .

اسند ابن ابي حاتم الرازي ، عن سفيان بن عيينة قال : « ما كان  
اشد انتقاد مالك للرجال ، واعرفه بشأنهم » (16) .

ومن احكام الثوري على الرجال ودخلت في تراجمهم :  
جابر الجعفي : ما رأيت اروع منه في الحديث .  
النعافى بن عمران ، ابو مسعود الموصلي : ياقوت العلماء .

(14) مقدمة مسلم ، الصحيح : 1 / 118 بشرح النووي .  
(15) اخرج الخطيب في ( الكفاية : 568 ) بسنده الى سفيان .  
(16) اسنده ابن ابي حاتم عن سفيان في الجرح والتعديل : 1 / 23 .

عبد الملك بن ابي سليمان الفزاري أبو محمد الكوفي : ذلك ميزان .  
عمر بن عبد العزيز ، أمير المؤمنين : كان من أئمة الدين (17) .

قيل للثوري : مالك لا تحدث ، او قليل الحديث ، عن ابان بن ابي  
عياش ؟ قال : كان ابان نسيا (17) .

فاما « شعبة » فكان اقصى على ابان ، وعلى غيره : ولقد تشفع  
حماد بن زيد وآخرون معه ، لابان ، عند شعبة ، ليسكت عنه ، قال حماد :  
« فلما كان من الفد خرجنا الى الجامع فبصر بنا ، شعبة ، فنادانا فقال :  
يا ابا معاوية ، نظرت فيما كلمتموني فوجدت لا يسعني السكوت » .

كان كما قال حماد ، يتكلم في هذا حبة (18) .

وقد جمع ابن ابي حاتم في ترجمة « شعبة » اقواله في ناقله الآثار ،  
على حروف المعجم (19) ، - كما جمع اقوال غيره من أئمة النقاد العلماء -  
وهي مما يلقتنا في تراجم الحفاظ والمحدثين ضمن كتب التاريخ والطبقات،  
وكتب الجرح والتعديل والثقات والضعفاء ، للقدامى والمتأخرين .

ومما يؤثر عن شعبة في العلم بالآثار ، ما رواه علي بن المديني عن  
يحيى بن سعيد القطان ، قال : « قال شعبة لم يسمع قتاده من ابي العالية  
الا ثلاثة احاديث » فسأله علي ان يعدها ، فعدها له « (20) .

---

(17) الجرح والتعديل : 1 / 75 - 83 في ترجمة الثوري .

(18) الجرح والتعديل : 1 / 171 بالسند الى حماد ، وانظر ابان بن ابي عياش ، في  
ميزان الذهبى : 1 / 10 - بيروت .

(19) الجرح والتعديل : 1 / 132 - 159 .

(20) الجرح والتعديل : 1 / 127 .

وبلغ من شدة « شعبة » في انكار التدليس ، أن قال : « لان ازنسى  
احب الي من أن ادلس » (21) .

ومن العصر المبكر ، عرف المنهج النقلي لعلماء الحديث ، مبدأ عرض  
الحفاظ كتب مسموعاتهم ، على الشيوخ الأئمة النقاد ، من ذلك ما رواه  
ابن خلاد الرامهرمزي عن عاصم الاحول قال : « عرضنا على عامر  
- الشعبي - صحيفة كتبت عن جابر بن عبد الله ، فقال : قد سمعت هذا  
كله من جابر رضي الله عنه » (21) .

وعن هشام بن عروة ، بن الزبير بن العوام الاسدي ، قال : « أتاني  
ابن جريج بصحيفة فقال : يا أبا المنذر ، هذه أحاديثك فقلت نعم  
فذهب » (21) .

وروى ابن أبي حاتم عن شيخه أحمد بن سنان ، أبي جعفر القطان  
الواسطي الحافظ قال : « سمعت عبد الرحمن بن مهدي يقول : عرض  
زائدة كتبه على سفيان ، فقلت : كان في هذا ضغفا ؟ قال : لا ، لم يخالفا  
إلا في عشرة أحاديث » (22)

وعن مسدد ، بن مسرهد البصري الحافظ ، قال : سمعت يحيى بن  
سعيد يقول : ( قال لي سفيان بن سعيد : اتني بكتبك انظر فيها ، فقلت  
له : تريد أن تصنع بي ما صنعت بزائدة ؟ قال : وما ضر زائدة ؟ قال  
يحيى ، من بعد ، لوددت أني كنت فعلت ) (23) .

وقد تخرج على أئمة النقاد من الطبقة الأولى ، كبار أصحابهم ، وفيهم  
عدد من جلة الحفاظ النظار أخذوا أماكنهم في الأمصار الإسلامية ، رقباء  
على الرواية ، ومحكمين في الرواة . ناقلة الآثار :

« وكيع بن الجراح الرؤاسي ، أبو سفيان الكوفي » - 196 هـ  
« يحيى بن سعيد القطان ، أبو سعيد البصري » - 198 هـ

- 
- (21) المحدث الفاضل ، الفهرستان : 483 - 484 .  
(22) الجرح والتعديل : 1 / 79 مستدا . وانظر معه : مقدمة ابن الصلاح ، ومحاسن  
الاصلاح ، عليها : 170 ط . مركز تحقيق التراث بالقاهرة .  
(23) الجرح والتعديل ، بالسند إلى يحيى : 1 / 79 - 84 ، وزائدة بن قدامة الثقفي ،  
أبو الصلت الكوفي الحافظ ، من القرآن الثوري وشيوخ ابن مهدي ت . 161 .

« عبد الرحمن بن مهدي ، أبو سعيد اللؤلؤي البصري » - 198 هـ  
 « عبد الله بن المبارك ، أبو عبد الرحمن المروزي » - 181 هـ  
 « أبو إسحاق الفزاري ، إبراهيم بن محمد بن الحارث

الكوفي ثم المصيصي » - 186 هـ  
 « أبو مسهر الدمشقي ، عبد الأعلى بن مسهر الفساني » - 218 هـ

ثم في الطبقة التي تليهم :

« أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني ، الإمام أبو عبد الله

البغدادادي » - 241 هـ  
 « علي بن عبد الله المديني ، أبو الحسن السعدي البصري » - 234 هـ  
 « محمد بن عبد الله بن نمير الهمداني ، أبو عبد الرحمن الكوفي » - 234 هـ  
 « أبو زرعة الرازي ، عبيد الله بن عبد الكريم المروزي » - 264 هـ  
 « أبو حاتم الرازي ، محمد بن أدرين بن المنذر » - 277 هـ

تراجهم ، من حيث هم نقاد نظار ، قد صدر بها كتاب الجرح والتعديل لابن أبي حاتم الرازي ، أبي محمد عبد الرحمن - 327 هـ ، وفي ( كتاب الثقات لابن حبان ، أبي حاتم السبتي - 355 هـ وفيها ما أثر عن بصرهم بعلل الحديث يدركونها بحاسة مرهفة كأنها الهام ، وخبرتهم بالمرويات وعلمهم بناقلة الآثار ، وأقوالهم فيهم جرحا أو تعديلا . ومواقفهم المشهود في الرقابة النقدية التي تلقوها عن شيوخهم الأئمة : أمانة وتكيفا وميراثا .

روى ابن أبي حاتم الرازي عن شيخه أحمد بن سنان ، أبي جعفر القطان الواسطي الحافظ ، قال : قلت لعبد الرحمن بن مهدي : لم تركت حديث حكيم ابن جبير ؟ فقال : حدثني يحيى القطان ، قال : سألت شعبة عن حديث من حديث حكيم فقال : أخاف النار ، وفي رواية أخرى عنه : « أخاف الله أن يحدث به » (24) .

(24) الجرح والتعديل : 1 / 171 .

ومما أسنده « مسلم » عن يحيى بن سعيد قال : « سألت الثوري وشعبة ومالكا وابن عيينة ، عن الرجل لا يكون ثبتا في الحديث ، فيأتيه الرجل فيسأل عنه قالوا : أخبر أنه ليس بثقة » وعن عبد الله بن المبارك : « قلت لسفيان الثوري : ان عباد بن كثير من تعرف حاله ، أقول للناس لا تأخذوا عنه ، قال سفيان : بلى ، قال عبد الله : فكنت اذا كنت في مجلس ذكر فيه عباد ، اثبت عليه في دينه وأقول : لا تأخذوا عنه » (25) وحفظوا قول الامام مالك رضي الله عنه ، قوله : « كم من أخ لي في المدينة أرجو دعوته ، ولا أقبل شهادته ! لقد أدركت بالمدينة اقواما لو استسقى بهم المطر لسقوا ، وقد سمعوا من العلم والحديث شيئا كثيرا ، وما أخذت عن واحد منهم ، ... وهذا الشأن يحتاج الى رجل معه تقى وورع وصيانة واثقان وعلم ، أما زهد بلا اتقان ولا معرفة فلا ينتفع به ، وليس هو بحجة ، ولا يحل عنهم العلم » .

قال العافظ أبو عبد الله الاثرم ، سألت أحمد بن حنبل عن عمرو بن أبي عمر ، مولى المطلب الهاشمي ، فقال : « يزير أمره عندي ان مالكا روى عنه » (26) .

وباهدوا ، حق الجهاد ، في تعقب الرواة وفحص المتون والاسانيد اسند « مسلم » الى أبي اسحاق الطالقاني - ابراهيم بن اسحاق المحدث نزيل مو قال : قلت لعبد الله بن المبارك : يا أبا عبد الرحمن ، الحديث الذي ماء « ان من البر بعد البر ان تصلي لابويك مع صلاتك وتصوم لهما مع صمك » قال عبد الله : يا أبا اسحاق عمن هذا ؟ قلت : هذا من حديث شهاب بن خراش ، قال : ثقة ، عمن ؟ قلت : عن الحجاج بن دينار ، قال : ثقة ، عمن ؟ قلت : عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : « يا أبا اسحق ان بين الحجاج وبين النبي صلى الله عليه وسلم ، مفاز تنقطع دونها عنق المطي . ولكن ليس في الصدقة خلاف » .

(25) مقدمة مسلم ، الصحيح : 1 / 95 بشرح النووي . وعباد بن كثير ، الثقفى البصري نزيل مكة ، المأيد الزاهد من شيوخ ابراهيم بن ادهم الزاهد المشهور . توفي عباد في حدود سنة 160 هـ .  
(26) من ترجمة الامام مالك في الجزء الاول من ترتيب المدارك للقاضي عياض ط . الرباط ، ومعه ترجمته في الجرح والتعديل لابن أبي حاتم : 1 / 10 - 23 .

قال شيخ الاسلام أبو زكريا النووي في شرحه : « وذلك لان الحجاج ابن دينار من تابعي التابعين ، فاقبل ما يمكن ان يكون بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم اثنان التابعي والصحابي (27) » .

واسند أبو بكر الخطيب عن محمود بن غيلان قال : سمعت المؤمل ذكر عنده هذا الحديث الذي يروى عن أبي - بن كعب الانصار - عن النبي صلى الله عليه وسلم في فضل القرآن ، فقال : « قد حدثني رجل ثقة سمعاه ، قال أتيت المدائن فلقيت الرجل الذي يروى هذا الحديث فقلت له : حدثني فاني أريد ان آتي البصرة ، فقال : هذا الرجل الذي سمعناه منه هو بواسط في اصحاب القصب ، قال : فاتيت واسطا فلقيت الشيخ ، فقلت : اني كنت بالمدائن فدلني عليك الشيخ وني أريد ان آتي البصرة . قال : ان هذا الذي سمعت منه هو - هناك - بالكلاء - فاتيت البصرة فلقيت الشيخ بالكلاء فقلت له : حدثني فاني أريد ان آتي عبادان . فقال ان الشيخ الذي سمعناه منه هو بعبادان فاتيت عبادان فلقيت الشيخ فقلت له : اتق الله ما حال هذا الحديث ؟ أتيت المدائن ... ثم واسطا ثم البصرة ، فدلت عليك ... فاتخبرني بقصة هذا الحديث ، فقال : ( انا اجتمعنا هنا فرأينا الناس قد رغبوا عن القرآن وزهدوا فيه ، واخذوا في هذه الاحاديث فقمنا فوضعنا لهم هذه الفضائل حتى يرغبوا فيه » (28) .

وروى الحاكم أبو عبد الله بسنده عن علي بن المديني ، قال حدثني حسين الاشقر ، ثنا شعيب بن عبد الله النهمي ، عن أبي عبد الله بن نوف فذكر كلاما ... قال ابن المديني : فقلت لحسين : ممن سمعته ؟ فقال : حدثني شعيب عن أبي عبد الله بن نوف . فقلت لشعيب : من حدثنا بهذا ؟ قال : أبو عبد الله الجصاص . قلت : ممن ؟ قال عن حماد القصار . فلقيت حمادا فقلت : من حدثك بهذا ؟ قال : بلغني عن فرقد السبخي عن يوف ، فاذا هو قد دلس عن ثلاثة ، والحديث بعد منقطع ، وأبو عبد الله مجول ،

---

(27) مقدمة مسلم للمصحيح بشرح النووي : 1 / 89 .

(28) كتابه الخطيب : 567 - 568 ، ومعه كثير .

وحماد لا ندري من هو ، وبلغه عن فرقد ، وفرقد لم يدرك نوناً ولا راء » (29) .

وشغلتهم قضية المراسيل التي رويت قبل التشدد في الاسناد ، وكان « يحيى بن سعيد القطان » موكلًا بمتعبها ، يقول فيما روى عنه ابن المديني : « أول ما طلبت الحديث وقع في يدي كتاب فيه مراسلات عن أبي مجلز فجعات لا اشتهاها » (30) .

قال ابن المديني : سمعت يحيى يقول : « مراسلات سعيد بن جبير ، أحب إلي من مراسلات عطاء . قلت : مراسلات مجاهد أحب إليك أو مراسلات طاووس ؟ قال ما أقربهما ! وسمعت يقول : مراسلات ابن عيينة شبه الريح ، أي والله ومراسلات سفيان بن سعيد . قلت : مراسلات مالك ؟ قال : هي أحب إلي ، ثم قال : ليس في القوم أصح حديثاً من مالك » (31) .

والمسألة خلافية وقد اتصلت بالفقهاء ، إذ كان فيهم من يحتاج لمراسلات كبار التابعين الثقات ، بشروط مقررّة ، بينها الإمام الشافعي بغاية الوضوح . قال فيما قال ، في مرسل التابعي : اعتبر عليه بأمور منها : أن ينظر إلى ما أرسل من الحديث ، فإن شركه فيه الفاظ المأمونين فاستنوه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمنزل معنى ما روى ، كانت هذه دلالة على صحة من قبل عنه ، وحفظه وإن انزرد بأرسال حديث لم يشركه فيه من يسنده ، فيعتبر عليه بأن ينظر : هل يوافقه .. مرسل غيره ممن قبل العلم عنه ، من غير رجاله الذين قبل عنهم ؟ فإن وجد ذلك كانت دلالة تقوي له مرسله ، وهي أضعف من الأولى . فإن لم يوجد ذلك نظر إلى ما يروى عن بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، قولاً له يوافقه ، فإن وجدته كانت هذه دلالة على أنه لم يأخذ مرسله إلا من أصل يصح ... ثم نعتبر عليه بأن يكون إذا سمى من روى عنهم لم يسم مجهولاً

(29) أبو عبد انحائم ، معرفة علوم الحديث : 105 ، وحسين ، بن الحسن ، الاشقر ، أبو عبد الله الغزالي الكوفي ، وحماد القصار مجهول الحال ، ونوف بن فضالة البكالي العميري ، تابعي ، له ذكر في الصحيحين . وانظر معه في ( المعتمد الفاضل ) ما في الفقرات : 208 - 210 من فصل من الدراية تقرن بالرواية ، مقصور عليها على أهل الحديث .

(30-31) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم الرازي : 1 / 243 . وأبو مجلز السدوسي البصري لاحق بن حميد بن سعيد التابعي المحدث .

ولا مرغوبا عن الرواية عنه ، فيستدل بذلك على صحته فيما يروي عنه ..  
ويكون اذا شرك أحدا من الحفاظ في حديث لم يخالفه .. » قال : « ومتى  
خالف ما وصفت أضرب ذلك بحديثه حتى لا يسع أحدا قبول مرسله ، ومتى  
وجدت الدلائل بصحة حديثه بما وصفت ، أحببنا أن نقبل مرسله ، ولا  
نستطيع أن نزع أن الحجة ثبتت به ثبوتها بالمتصل ، وذلك أن معنى  
المنقطع مغيب ، يحتمل أن يكون حمل عن يرغب عن الرواية عنه اذا سمى ،  
وان بعض المنقطعات وان وافقه مرسل مثله ، فقد يحتمل أن يكون  
مخرجهما واحدا ، من حيث لو سمى لم يقبل ... » .

ثم قال : « فأما من بعد كبار التابعين الذين كثرت مشاهدتهم لبعض  
أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، فلا أعلم منهم واحدا يقبل مرسله  
لامور أحدها أنهم أشد تجوزا فيما يروون عنه ، والآخر أنهم يوجد عليهم  
الدلالة فيما أرسلوا ، بضعف مخرجه ، والآخر كثرة الاحالة في الاخبار  
واذا كثرت الاحالة في الاخبار كان أمكن للتوهم وضعف من يقبل عنه ...  
ومن نظر في العلم بخبرة وقلة غفلة استوحش من مرسل كل من دون كبار  
التابعين بدلائل ظاهرة فيها » (32) .

وكان لائمة الحفاظ النقاد ، مع رسوخ حفظهم وضبطهم ، أصولهم  
لمسموعاتهم يرجعون إليها للتثبت من أسناد يسألون عنه ، أو يخالفون فيه .  
احتكم الحافظان محمد بن مسلم ، والفضل بن العباس ، ابن الصانع ،  
إلى أبي زرعة الرازي في حديث اختلفت روايتهما له ، فدعا أبو زرعة ابن  
أخيه وقال له : « اذهب وأدخل بيت الكتب ، فدع القمطر الاول والقمطر  
الثاني والقمطر الثالث ، وعد ستة عشر جزءا واثنى بالجزء السابع عشر ،  
فذهب فجاء بالدفتري ، فأخذ أبو زرعة يتصفح الاوراق وأخرج الحديث  
ودفعه إلى محمد بن مسلم ، فقراه فقال نعم غلطنا ، فكان ما ذا ؟ » (33) .

وقال ابن أبي حاتم الرازي : رايت في كتاب كتبه عبد الرحمن بن  
عمر الاصبهاني المعروف برسته ، من أصبهان إلى أبي زرعة ، بخطه ،  
فيه : « وأني كنت رويت عندكم عن ابن مهدي عن سفيان عن الاعمش عن  
أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أبردوا

(32-33) ابن أبي حاتم الرازي : الجرح والتعديل : 236 - 237 ، وانظر فيه ايضا :  
251 .

بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم » فقلت : « هذا غلط ، الناس يروونه عن ابي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم . فوقع ذلك من قولك في نفسي فلم اكن انساه ، حتى قدمت ونظرت في الاصل فاذا هو عن ابي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم . فان خف عليك فاعلم ابا حاتم عافاه الله ومن سألك من اصحابنا ، فانك في ذلك ماجور ان شاء الله . والعار خير من النار » (34) .

\* \* \*

وقبل نهاية القرن الثاني ، كانت قواعد المنهج النقلي لرواية الحديث قد طبقت وتقررت : الحديث الصحيح هو ما اتصل اسناده برواية العدل الضابط الى منتهاه ، من غير شذوذ ولا علة .

« ان هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم » . محمد بن سيرين « الاسناد من الدين ، ولولا الاسناد لقال من شاء ما شاء » - عبد الله بن المبارك .

« ليس كل من احب ان يجلس للحديث وانفتيا جلس ، حتى يشاور فيه اهل الصلاح والفضل والجهة ، فان راوه لذلك اهلا جلس ، وما جلست حتى شهد سبعون شيخا من اهل العلم اني موضع لذلك » - الامام مالك .

« لا يؤخذ العلم من أربعة : لا يؤخذ من سفيه ، ولا من صاحب هوى يدعو الناس الى هواه ، ولا يؤخذ من كذاب يكذب في احاديث الناس وان كان لا يتهم على احاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا يؤخذ من شيخ له فضل وصلاح وعبادة ، اذا كان لا يعرف ما يحدث » - الامام مالك .

« لا تقوم الحجة بخبر الخاصة حتى يجمع أمورا ، منها : ان يكون من حدث به ثقة في دينه ، معروفا بالصدق في حديثه ، عاقلا بما يحدث ، عالما بما يحيل معاني الحديث من اللفظ ، او يكون ممن يؤدي الحديث بحروفه كما سمعه ، لا يحدث به على المعنى ، لانه اذا حدث به على المعنى وهو غير عالم بما يحيل معناه ، لم يمر لعله يحيل الحلال الى الحرام ، واذا أداه بحروفه لم يبق وجه يخاف فيه احواله للحديث ، حافظا ان حدث من حفظه ، حافظا لكتابه ان حدث من كتابه ، اذا شرك اهل الحفظ في

(34) انظر المرجع السابق .

الحديث وافق حديثهم ، بريئا من أن يكون مدلسا ، يحدث عن لقي بما لم يسمع منه ... ويكون هكذا من فوقه ممن حدثه حتى ينتهي الحديث موصولا الى النبي صلى الله عليه وسلم ، او الى من انتهى به دونه ، لانه كل واحد منهم مثبت لمن حدثه ، مثبت على من حدث عنه ، فلا يستغني كل واحد منهم عما وصفت « - الامام الشافعي .

« ما هم أحد يكذب في الحديث فيستر عليه » - سفيان الثوري .

« اعراض الناس حفرة من نار ، لا يوقف عليها الا للشهادة والعلم » - الامام مالك .

« ليس الجرح : - من عالم به - غيبة ، بل نصيحة في الدين » - الامام احمد .

« لان يكون هؤلاء - الذين اتهمهم - خصمائي يوم القيامة ، احب الي من ان يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم خصمي . يقول : لم تذب عن سني » - يحيى بن معين .

« التائب عن الكذب في حديث الناس وغيره من اسباب الفسق ، تقبل روايته ، الا التائب من الكذب في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه لا تقبل روايته ابدا وان حسنت توبته » - الامام احمد وابو بكر الحميدي .

« الداعية الى البدع ، لا يجوز عند امتنا قاطبة . لا اعلم بينهم فيه خلافا » - ابن حبان .

وفحص كل الرواة في الاسانيد من القرن الثالث الى الصحابة رضي الله عنهم . ما من راو لحديث واحد او اكثر الا أرخ له وعرف من روى عنهم ومن روى عنه ودونت في صحيفة تاريخه اقوال ائمة الجرح والتعديل فيه .

وعرفت اصح الاسانيد واوهى الاسانيد ، لكبار الصحابة وأهل البيت ،  
رضوان الله عليهم ، والمكيين والمدنيين ، والمصريين ، والشاميين  
والكوفيين ، والبصريين ، والخرسانيين . (35) .

\* \* \*

في يقظة هذه الرقابة النقدية ، كانت عملية الاستصفاء في المدونات  
الاصول للصحاح والسنن والآثار والمسانيد ، في القرن الثاني والنصف  
الاول ، ومنها ما هو لائمة النقاد النظار واعلام الحفاظ الاثبات : كموطا الامام  
مالك ، وحديث الثوري ، وصحيفة الازواعي عن يحيى بن ابي كثير ،  
ومصنفات عبد الرزاق بن هشام الصنعاني ، وسعيد بن منصور  
الخرساني ، ونعيم بن حماد الخزاعي ، وابي بكر الحميدي ، وابي بكر  
الحميدي ، وابي بكر ابن ابي شيبة ، وعلي بن حجر السعدي ، وعبد الله  
ابن وهب المصري ، ومسند الامام احمد ، ومسانيد : ابي داود الطيالسي ،  
واسحاق بن راهوية ، وعبد بن حميد انكشي ، وابي عبد الله العدني ، وابي  
محمد الدرامي السمرقندي ، وجزء لوين ، ابي جعفر المصيصي .

ومعها ، قبل منتصف القرن الثالث ، مصنفات مبكرة في الرجال  
والتاريخ ، كفقهاء المدينة السبعة التابعين ، لابي الزناد عبد الله بن ذكوان  
المدني ، والطبقات لابراهيم بن المنذر ، والطبقات الكبرى لابن سعد ،  
والاسماء والكنى لعلي بن المديني ، والكنى لابي بكر ابن ابي شيبة ،  
والاخبار لسعيد بن عفير ، وتاريخ ابي بكر ابن ابي خيثمة البغدادي ،  
وتاريخ خليفة بن خياط العصفري البصري ، شباب . والانساب : لمؤرج  
السدوسي التابعي ، وابي عبد الله مصعب الزبيري المدني ، وابن السائب  
الكلبي الكوفي ، وابي جعفر ابن حبيب البغدادي ، والمغازي والسير ،  
لموسى بن عقبة ، ومحمد بن اسحاق ، ومحمد بن عمر الواقدي ، ومحمد  
ابن عائذ الدمشقي .

---

(35) الحاكم ابو عبد الله : علوم الحديث : 54 - 57 . وفي كفاية الخليل البغدادي  
( ذكر المحفوظ عن ائمة اصحاب الحديث في اصح الاسانيد ) : 562 - 565 ،  
وانظر معهما ( مقدمة ابن الصلاح ، ومعانين الاصطلاح ، عليها ) : 83 - 88 .  
والتبصرة والتذكرة ، للزين العراقي : 1 / 26 .

وكتب في علوم الحديث والرواية ، كسؤالات يحيى بن معين ، واختلاف الحديث للإمام الشافعي ، ومختلف الحديث لابن قتيبة الدينوري ، والعلل : لعلي ابن المديني ، وللإمام أحمد ، وسؤالاته ، وغريب الحديث . لأبي بكر السلمي الباجدائي ، وأبي عبيدة معمر بن المثنى ، والنضر بن شميل ، وأبي عبيد القاسم بن سلام وابن قتيبة ...

وعليها اعتمد تلاميذهم أصحاب الجوامع الامهات الستة : صحيح البخاري ومسلم ، وأبي داود السجستاني ، وجامع أبي عيسى الترمذي ، وسنن أبي عبد الرحمن النسائي المصري ، وابن ماجة القزويني .

واقترانهم المتوفون بعد منتصف القرن الثالث الى أوائل الرابع ، من مصنفى المدونات الحديثية ، كجزء الحسن بن عرفة البغدادي ، والمسند المعمل الفحل ، ليعقوب بن شعبة السدوسي البصري ، ومسند أبي سعيد الدرامي ، ومسند عبد بن حميد الكشي . وأبي مسلم الكجي ، وأبي الحسن البغوي ، وأبي بكر البزار البصري ، وصحيح أبي بكر بن خزيمة النيسابوري ، ومسند أبي يعلى الموصلي ، وصحيح أبي عوانة الأسفراني ، ومسند بقي ابن مخلد ، ومحمد بن وضاح ، ومحمد بن عبد السلام الخثني : الأندلسي القرطبي ...

ومعها لعلماء طبقتهم الافراد لأبي عاصم النبيل ، والكنى لأبي أحمد الحاكم الكبير ، ولابن الجارود ، ولأبي بشر الدولابي . والمولد والوفاء ، والذرية الطاهرة ، له . ونوادر الأصول في معرفة أخبار الرسول للحكيم الترمذي ، الافراد لأبي عاصم النبيل ، والأسماء المفردة لأبي بكر البرديجي . والعلل لأبي بكر الخلال ...

ما أجدته الرقابة النقدية للأئمة النظار ، وما صنفوا من مدونات مبكرة في الحديث والرجال والعلل ، يظهر أثره في كل ما تلقته مكتبة الحديث من المدونات الكبرى في القرن الثالث وأوائل الرابع . فالبخاري ، مثلاً صنف ( الصحيح ) وهو مستوعب لما فحص النقاد الأئمة من متون وأسانيد ، عالم بأحوال من وثقوا من الرواة وقبلوه ، وقد ترجم لهم في تاريخه الكبير والاولسط . ومن ضعفه ولينوه ، وقد ترجم للضعفاء في تاريخه الصغير . وقد قال : « أحفظ مائة ألف حديث صحيح ، ومائتي ألف حديث غيسر

صحيح » . والذي استصفاه ، من مائة حديث صحيح ، سبعة آلاف ومائتان وخمسة وسبعون حديثا ، بالمكرر منها ، في رواية الفربري عنه ، أشهر الروايات ، وأما رواية حماد بن شاکر فهو دونها بمائتي حديث ، وتنقص رواية إبراهيم بن معقل النسفي - عن رواية الفربري ، ثلاثمائة حديث . فذلك قوله : « ما أدخلت في كتاب الجامع إلا ما صح ، وما تركت من الصحاح أكثر » . وهي باسقاط المكرر أربعة آلاف .

وكذلك قال مسلم : « ليس كل شيء عندي صحيح وضعته ههنا يعني في كتابه الصحيح ، إنما وضعت ههنا ما أجمعوا عليه » . رواه أبو عمرو ابن الصلاح عن مسلم (36) . وجملة ما في صحيحه نحو أربعة آلاف ، باسقاط المكرر . قاله « النووي » (37) .

« قيل : أراد مسلم بقوله : ما أجمعوا عليه : أربعة : أحمد بن حنبل ، ويحيى بن معين ، وعثمان بن أبي شيبة ، وسعيد بن منصور الخراساني » (38) .

وفي مقدمة الصحيح ، أنكر مسلم « سوء صنيع كثير ممن نسب نفسه محدثا ، فيما يلزمهم من طرح الأحاديث الضعيفة والروايات المنكرة ، وتركهم الاختصار على الأحاديث الصحيحة المشهورة ، مما نقله الثقات المعروفون بالصدق والإمانة ، بعد معرفتهم وأقرارهم بالسنتهم ، أن كثيرا مما يقدفون به إلى الأغبياء من الناس ، هو مستنكر ومنقول عن قوم غير مرضيين ممن ذم الرواية عنهم أهل الحديث ، مثل مالك بن أنس وشعبة بن

---

(36) مقدمة ابن الصلاح ، ومحاسن الاصطلاح : 91 .

(37) التقريب للنوي : 1 / 103 ، وانظر عليه تدريب الراوي للسيوطي ، وترجمة مسلم في تقييد ابن نقطة ( ل 151 ) مصورة معهد المخطوطات العربية بالقاهرة 186 .

(38) السراج البلقيني : محاسن الاصطلاح ، على مقدمة ابن الصلاح : 91 .

**الحجاج وسفيان بن عيينة ويحيى بن سعيد القطان وعبد الرحمن بن مهدي،  
وغيرهم من الأئمة » (39) .**

وبعد أن ساق جملة من احاديث واسانيد وهنأ هؤلاء الأئمة ، ورواة  
اتهمهم وجرحوهم ، قال : عن خطر مسئولية الرقابة النقدية :

« واشباه ما ذكرنا من كلام أهل العلم في متهمي رواية الحديث  
واخبارهم عن معايهم كثير يطول الكتاب بذكره على استقصائه . وفيما  
ذكرنا كفاية لمن تفهم وعقل مذهب القوم فيما قالوا من ذلك وبينوا . وإنما  
الزموا أنفسهم الكشف عن معايب رواية الحديث ونقل الأخبار ، وافتوا  
بذلك حين سئلوا ، لما فيه عظيم الخطر . إذ الأخبار في أمر الدين إنما  
تأتي بتحليل أو تحريم أو أمر أو نهي ، أو ترغيب أو ترهيب ، فإذا كان  
الراوي لها ليس بمعدن للصدق والامانة ثم أقدم على الرواية عنه من قد  
عرفه ، ولم يبين ما فيه لغيره ممن جهل معرفته ، كان أثماً بفعله غاشاً  
لعوام المسلمين ، إذ لا يوقن على بعض من سمع تلك الأخبار أن يستعملها  
أو يستعمل بعضها . ولعلها ، أو أثرها ، أكاذيب لا أصل لها » (40) .

واسند الحافظ « معين الدين ابن أبي بكر ابن نقطة » عن أبي علي  
منصور بن عبد الله بن خالد الذهلي ، قال : « قال أبو عيسى محمد بن

عيسى الترمذي رحمه الله : صفت هذا الكتاب . يعني جامع المسند  
الصحيح ، فعرضته على علماء الحجاز فرفضوا به . وعرضته على علماء  
العراق فرفضوا به ، وعرضته على علماء خراسان فرفضوا به ، ومن كان في  
بيته هذا الكتاب فكانما كان في بيته نبي يتكلم » (41) . وكذلك عرض  
كتاب ابن ماجه ( السنن ) على الناقد النظار ، أبي زرعة الرازي :

عن محمد بن طاهر المقدسي الحافظ ، قال : رأيت على ظهر جزء  
قديم بالري ، حكاية كتبها أبو حاتم الحافظ المعروف بحاموش : « قال  
أبو زرعة الرازي : طالمت كتاب أبي عبد الله ابن ماجه فلم أجد فيه - مما  
فيه نظر - إلا قدراً يسيراً ، وذكر قريب بضعة عشر ، أو كلاماً هذا معناه .

---

(39-40) مقدمة مسلم ، للصحيح : 1 / 59 - 123 بشرح النووي .  
(41) ابن أبي بكر ابن نقطة : التقييد لمعرفة رواية السنن والمسانيد : ( ل 37 ) .

وحسبك من كتاب يعرض على أبي زرعة الرازي ويذكر هذا الكلام بعد  
امعان النظر والنقد ، قال ابن طاهر ، ولعمري أن كتاب أبي عبد الله بن  
ماجه ، قد نظر فيه علم منزلة الرجل من حسن الترتيب وغزارة الابواب ..  
وترك التكرار ، ولا يوجد فيه من النوازل والمقاطع والمراسيل والرواية  
عن المجروحين ، الا قدر ما اشار اليه أبو زرعة « (42) » .

ثم إن الأئمة الحفاظ أصحاب الكتب الستة ، كانوا هم انفسهم بعد  
من سبقهم من أئمة النقاد النظار ، حجة في العلم بالرجال ، مرجعاً في  
الجرح والتعديل ، وفي البصر بصفة الاحاديث والسنن والآثار ، وقد  
صارت كتبهم في الصحاح والسنن ، عمدة أمهات . ولهم معها كتب في  
الرجال وفي علوم المصطلح : « الامام البخاري » له مع « الصحيح » :  
« التاريخ الكبير والاصغر » في الرجال ، « الصغير » في الضعفاء ،  
وكتاب في الكنى .

و « الامام مسلم » له مع الصحيح : « المسند » على الرجال ،  
والتمييز ، والملل ، والاهام ، والافراد ، والاسماء ، والكنى ، والاقربان ،  
والطبقات ... )

و « الامام ابو داود السجستاني » له مع السنن : « النسخ والنسخ »  
والمراسيل .

و « الامام ابو عيسى الترمذي » افرد للعلل الكتاب الاخير من جامعه ،  
وله كتاب في التاريخ ، ذكره له الحافظ ابو طاهر السلفي « (43) » .

و « الامام ابو عبد الرحمن النسائي » له مع السنن وعمل اليوم  
والليلة ، « الكنى ، والالقب ، والضعفاء ، والمتركون ، والطبقات ... » .

وصنف « الامام ابن ماجة القزويني » مع سننه : في التاريخ ،  
والتفسير ، تسمية فقهاء الامصار ، والجرح والتعديل ... .

(42) ابن أبي بكر ابن نقطة : بسنده عن ابن طاهر المقدسي ( ل 44 ) .

(43) التقييد لابن أبي بكر ابن نقطة : ( ل 37 ) .

بعدهم من القرن الرابع ، توارد الحفاظ ، مشاركة ومغاربة ، على  
على توالي الاجيل واختلاف الامصار ، على نحو ما عرف في تأمين القراءات  
وتعريفها برجالها ، المعروفين باسمائهم او كناههم او القابهم وانسابهم ،  
وتقييد المهل منها وتمييز المشكل ، والمؤتلف والمختلف والمتشابه من  
الاسماء والكنى والالقاب والانساب ، والافراد ، ومن خلط في أحد عمره  
من الثقات .

وعكف النقاد على تجريد اقوال ائمة النظر الرواة ، فأفردوا بالتصنيف  
كتبا في الجرح والتعديل ، وفي الثقات ، والضعفاء ، والمتروكين ،  
المدلسين ، والكذابين والوضاعين . لتكون وثائق للمصنفات الحديثية ،  
يحتكم اليها في الرواية والرواة ...

وأفردت الامصار الاسلامية بكتب خاصة في تاريخ علمائها ورواتها ،  
ومن نزل منهم بها من الغرباء .

ومن ثم انتقلت الرقابة النقدية الى مرحلة جديدة ، لتأمين صحة  
الرواية للمدونات الاصول والاجزاء الحديثية والمصنفات في علوم المصطلح ،  
على توالي الاجيال واختلاف الامصار على نحو ما عرف في تأمين القراءات  
بالاسناد المتصل الى الطبقة الاولى من الائمة الذين آلت اليهم الرياسة في  
الاقراء .

وقد بدأت الرقابة النقدية على الرواية . بفحص الطبقة لرواة  
الجوامع والمدونات الاصول ، ووضعوا في مراتبهم ، وعرفت طرق  
تحملهم ، وعين ما بين رواياتهم من خلاف ، وما كان في بعضها من نقص  
وفوات .

ثم كان الالتزام لكل من يروي كتابا منها ، على اختلاف الامصار  
والاعصار ، ان يثبت سنده المتصل برواية العدل الضابط عن العدل  
الضابط ، الى مصنف الكتاب ، فما كان يسمح لاحد ، وان جل قدره ، ان  
يحدث بكتاب منها الا وسنده الى مصنفه موثق معروف .

كتاب «الفهرست» للحافظ أبي بكر ابن خير الاشبيلي - 575 هـ يعطي فكرة واضحة عن ضبط أسناد مروياته عن شيوخه ، بأسانيدهم المتصلة الى مصنفها ، مع تحرير كيفية التلقي والتحمل من مختلف الطرق ، لا تلقيه فحسب بل لكل راو في السند من شيوخه الى المصنف ، سماعا او قراءة او اجازة ومناولة او كتابة . . واثبت كذلك ما احتاج الى تحديد تاريخ السماع او مكانه ، او توثيق سماع راو مستصغر فيمن يروي عنه ، كرواية « ابي اسحاق الدري » لمصنف عبد الرزاق ، عنه وكان مستصغرا فيه ، فنقلت روايته الى المغرب مع وثيقة بصحة سماعه للمصنف وجدت في خزائنة الحكم المستنصر ، ابن عبد الرحمن الناصر (44) .

واعتمدت ( طباق السماع ) ، وثائق لصحة السماع على الشيوخ وحكما فيمن يجوز له أن يروي عن شيخ منهم ، كتابا من مسامعته او مصنفاته .

الطباق سجلات لمجالس السماع على الشيوخ ، يقيد فيها أسماء الذين سمعوا المجلس ، ومن حضروه ، واسم القارئ على الشيخ في المجلس ، واسم كاتب الطباق ، ويعتمدها الشيخ فيقيد بتوقيعه شاهدا على صحة ما في الطباق ، ومجيزا لمن سمعوا المروي المقروء عليه ان يرووه او المسموع منه ، ان يرووه عنه ، على الشروط المقررة عند اهل العلم ، واذا كان للكتاب المروي عدة روايات معروفة ، او عدد من نسخ اصول ، اقتضى ذلك النص في الطباق على الاصل المقروء ، وما يكون قد فات راويه منه .

وكان التقليد المتبع ، ان يكون للرواة نسخهم الفروع المقروءة على الشيخ والمعارضة باصله ، والمعتمدة منه . فتصير الفروع بذلك في مرتبة الاصول ، على ما قرر علماء المصطلح (45) . ويقع احيانا ان لا يكون مع الراوي النسخة التي عليها اسمه في الطباق ، فيمنع من الرواية الا ان يظهر سماعه في الطباق على نسخة لغيره موثقة وعندئذ يسمع له بالجلوس للرواية (46) .

(44) انظر ( مصنف عبد الرزاق ) في فهرست ابن خير .

(45) الحافظ العراقي : التقييد والابتناس : 171 .

(46) انظر من ذلك مثلا : توثيق سماع الرئيس لكتاب ( عيون الاثر ) من مصنفه الحافظ ابي الفتح ابن سيد الناس اليمعي : 734 هـ في ذيل التقييد للتقيي الفاسي من خطية دار الكتب بالقاهرة .

ويحدث كذلك ، أن يقف الحفاظ في طبقة على أصل موثق من كتاب على اسم شيخ سمع الكتاب ، وعلا اسناده ، لم يكن تصدى من قبل لروايته، فيبحثون عنه حتى اذا عرفوا مكانه ، شدت اليه الرحال من الاقطار الاسلامية ، وقد يستدعى الى حواضرها الكبرى ، بغاية الاكرام ، للسمع عليه . من ذلك ، على سبيل المثال ، ما دونه الحفاظ أبو عبد الله الذهبي، عن « الحجار ، أبي العباس أحمد ابن أبي طالب الدبرمقرني الصالح ابن الشحنة » المولود في حدود سنة 622 هـ ، وقفوا في سنة 706 هـ على سماع له لصحيح البخاري ، عن الحسين بن المبارك الزبيدي وابن اللتي ، ولم يكن في الدنيا وقتئذ أعلى اسنادا منه ، فما زالوا يبحثون عنه ، وقد كان مغمورا حتى وجدوه في بلدته بالشام ، فامتحنوه فألفوه على علو السن ضابطا للصحيح . ففرح به الحفاظ ورحلوا اليه ، وحدث بالصحيح في دمشق ، وفي مصر بدعوة من السلطان ، أكثر من سبعين مرة ، الى حين وفاته قبيل الظهر من خامس عشرين صفر سنة 730 هـ (47) .

ما وصل اليها من المخطوطات الاصول ، عليها تقييدات السماع موثقة ضابطة للاسناد ، واقرب ما نذكره منها ( أصل السراج ، أبي زكريا الفاسي، من كتاب الشفا للقاضي عياض ) الذي كانت التقييدات عليه ، موضع بحث قيم في ندوة القاضي عياض بمراكش ، ربيع عام 1981 .

ووصلت اليها كتب جلية في تقييد الاسانيد ، وحملة الكتب الكبار على توالي الطبقات واختلاف الامصار ، من القرن الثاني الى التاسع للهجرة . تقدم من وثائق المنهج النقلي لعلماء السلف ، ما يحتاج الى بحث مفرد ، أرجو ان افرغ له اذا يسر الله واعان ، لعله يقنع أبناءنا بقيمة اصيلنا ، وتقدير حاجتنا اليه في تحقيق الذخائر المخطوطة من ترائنا ، والى ضبط النقول وتوثيق المصادر وعلى الله قصد السبيل .

**الرباط : عائشة عبد الرحمن**

(47) معجم شيوخ الذهبي ( مخطوط ) وذييل التقييد للفاسي ، عنه . مع ترجمته في السدر الكامنة .

# دراسات فقهية وأصولية



# أثر الفلّاح عياض

في وفه العمليّات

للدكتور عمر الجبدي

لئن عرف عن القاضي عياض تضلعه في مختلف العلوم ، ومشاركته الواسعة في كثير من فنون الثقافة والفكر ، من حديث ، وأدب ، ولغة ، وتاريخ ، وسير ... فستظل السمة البارزة في شخصيته العلمية هي سمة الفقيه ...

ذلك أن عياضا رغم هذه المشاركة الواسعة ، وهذا التنوع في المعارف ، فإن الجانب الفقهي ظل طاغيا على سائر الجوانب الأخرى ... لقد قرأنا بعض ما وصلنا من أدب القاضي ، فوجدناه في نشره الفني يتكلف القول ، ويجهد الفكر في تخير الالفاظ ، وقرأنا بعض شعره ، فإيناه دون الشعراء المطبوعين ، فهو في خياله الشعري ، ليس مفطورا على فن القريض ، أو قل هو دون خيال الشعراء المبدعين ، وفيه مع ذلك تكلف واضح على كل حال ، فلنقل أنه كان أديبا متكلفا في نشره وشعره ... ولم يصلنا شيء من كتاباته التاريخية نستطيع معه الحكم على معرفة الرجل بتدوين الاخبار ، وتسجيل الاحداث ، وإن وجدنا البعض ينوه بكتابته التاريخية ...

وفيما يتصن باللغة : فإن اللقطات التي نعثر عليها في كتاباته سواء في كتابه « التنبيهات » أو كتاب : « بغية الرائد » ، تضع أيدنا على حقائق تفيد أن الرجل كان له ذوق لغوي جيد ..

---

(\*) ن قصد الكتابة التاريخية المتخصصة كتدوين الاحداث السياسية والوقائع التاريخية ، والا فقد ذكر كثيرا من الاخبار في موسوعته « المدارك » .

وهو في الحديث أجود منه في الأدب واللغة كليهما ، ومع ذلك ، فهو حتى في هذا الجانب ، يقصر عن درجة المحدثين الكبار ، فما وصلنا من كتبه في الحديث ، لا يسمح لنا بالحكم على ثقافة القاضي في هذا الجانب ، يؤهله لأن يصنف في طبقة الحفاظ ، وكتابه « مشارق الأنوار » وهو أهم ما خلفه من تراث في هذا الجانب ، لا يعطيه تلك المكانة ، فما هو فيه الا تابع لشيخه أبي علي الفسائي فيما كتبه في هذا الموضوع ، ويوم ينشر تراث هذا الأخير كتنقيذ المهمل (1) وغيره ، سيفقد مشارق الأنوار قيمته ، وربما ستنطفئ أنواره ، اذ لا تكاد تبدو فيه ذاتية القاضي ، عياض ، وانما هو فيه سائر في ظلال شيخه .. مع ما عرف عن القاضي من عنايته الفائقة بالحديث ، واهتمامه بجمعه وتقييده (2) ..

اما في ميدان الفقه : فهو فيه بحر لا تكدده الدلاء ، ينساب الفقه من قلمه أنسياب نهر جارف ، يحمل معه الثراء والعمق وحسن التعليل : قدرة على الترجيح ، وقوة في الاستنباط ، وبراعة في التثهير والتضعيف والاختيار ، زاده تمرسه بالقضاء تضلعا فيه ، يجوز معه القول : بأنه آخر من يعتد بثقافته الفقهية في الغرب الاسلامي ، ولا أدل على ذلك ، من ان المتأخرين من الفقهاء ، كانوا يقبلون ترجيحه بدون تردد ، ياخذون رأيه مسلما لا يناقش - غالبا - متى عارض بغيره ، كوهلما لا يدل الا على قوة ترجيحه واستنباطه وتخريجه ، وبذلك بالتالي على ان الرجل كان يقد السير في طلب الفقه أكثر مما كان يفعل بغيره من الفنون - خلا الحديث في الجملة - ..

وعلى الرغم من انه لم يبلغ في الفقه درجة شيوخه أمثال : زعيم الفقهاء أبي الوليد ابن رشد ، والحافظ أبي بكر ابن العربي ، وأبي عبد الله ابن عتاب ، وابن حمدين ، وابن الحاج وغيرهم ... الا انه كان يحوم حول مطارهم ، وينطلق من منطلقهم ، نقول هذا لان القرافي عند ما عدد آخر من يحتج بترجيحاتهم كابن العربي ، وابن عتاب وابن رشد ، وابن سهل ، واللخمي ، وابن زرب واضرابهم ... لم يعد عياضا من جملتهم (3) ومع ذلك يبقى بالنسبة لمن سيأتي بعده ، فقيها يستنار بفكره ، ويعول عليه في هذا الميدان ، اذ قل ان تجد كتابا من كتب الفقه والنوازل الف بعده خلا

(1) توجد نسخة من هذا الكتاب مخطوطة بخزانة المسجد الأعظم بمكناس .

(2) انظر الصلة ص : 453 ط : الدار المصرية للتأليف والترجمة .

(3) مع اننا نرى هذا الرأي من القرافي غير كاف في الدليل الا أنه يمكن الاستئناس به في هذا الموضوع .

من ذكره وآرائه ، أنك لتجد اسمه يتردد وبكثرة في المصنفات الفقهية التي ألقت بعده ...

لست أروم بقولي هذا : التنقيص من ثقافة عياض الأدبية والحديثية واللغوية والتاريخية ، فالرجل أجل من أن يغمط في هذا المجال ، وإنما القصد ، أن نثبت أن حظه في هذه الفنون هو دون حظه في الميدان الفقهي ، وهذا لا يضيره ..

قد يخالفني في هذا الرأي غيري ، إلا أن هذا لا يعدو أن يكون رأيا لي شخصيا ..

وقبل أن نبرز أثر القاضي عياض في فقه العمليات ، يجدر أن نعرف بالعمل أولا ، لنرى كيف بدأ ؟ وكيف نشأ وتطور ؟ وما هي الحالة التي استقر عليها لدى متأخري الفقهاء ؟ ..

فالعمل في أبسط تعريف له هو : اختيار قول ضعيف والحكم والافتاء به ، وتماثل الحكام والمفتين بعد اختياره على العمل به لسبب اقتضى ذلك . أو هو : العدول من القول الراجح أو المشهور في بعض المسائل إلى القول الضعيف فيها رغبة للمصلحة ..

ولا بد من توضيح هذا التعريف بيسير من القول لتتضح سماته ، وتبرز ملامحه لدى القارئ ، ذلك أن بعض المسائل يكن فيها خلاف بين فقهاء المذهب ، فيعتمد بعض القضاة إلى الحكم بقول يخالف المشهور لسبب من الأسباب ، كدرء مفسدة ، أو خوف فتنة ، أو جريان عرف في الأحكام التي مستندها العرف ، أو تحقيق مصلحة ، أو نحو ذلك ، فيأتي من بعده ويقتدي به ما دام المسوغ الذي لاجله خولف المشهور قائما ، وليس في هذا مخالفة للأصول كما يظن ، لأن العمل بالضعيف إذا كان لدرء مفسدة ، فهو على أصل مذهب مالك في سد الذرائع ، وإذا كان لجلب مصلحة ، فهو على أصله في اعتبار المصلحة المرسل ، ونفس الأمر بالنسبة للعرف ، إذ هو من جملة القواعد التي بنى الفقه عليها كما بسطنا القول فيه في غير هذه المجالة (4) وكل هذا إذا لم يخالف نصا ، أو يصادم مصلحة أقوى ، بحيث لو زال ذلك المسوغ الذي كان سببا لقيام العمل ، عاد الحكم للمشهور حتما .

(4) انظر ذلك مفصلا في كتابنا : « العرف والعمل في المذهب المالكي » مطبوع على ( ستانيسيل ) بمكتبة دار الحديث الحسنية .

وأصل ابتداء العمل بالشاذ وترك المشهور ، الاستناد الى اختيارات  
شيوخ المذهب المتأخرين ، وتصحيحهم لبعض الروايات والاقوال الموجبة  
لذلك (5) .

### المستند في ذلك :

ومستندهم في ذلك قول عمر بن عبد العزيز . . . تحدث للناس اقضية  
بقدر ما أحدثوا من الفجور » ، وما روى عن القاضي شريح انه أحدث في  
القضاء ما لم يكن مألوفاً ، فقد روى ابن سعد ان ابا البحتري جاء شريحا  
فقال له : ما الذي أحدثت في القضاء ؟ فاجاب : ان الناس أحدثوا فأحدثت  
وشبيه بهذا قول زياد بن أبيه في خطبته الشهيرة . . « وقد أحدثتم  
أحداثا لم تكن ، وقد أحدثنا لكل ذنب عقوبة » .

ويعزي بعض الفقهاء السبب في قيام العمل : الى التقهر الذي حصل  
في سلوك المجتمع في علمه ودينه ، والضعف والهوان اللذان أصابه ، لما  
للاحكام من الارتباط بالسياسة والدولة ، فتضعف الأفكار في الاجتهاد  
والاستنباط تبعاً لذلك ، ففي عهد قوة للدولة وعظمتها . لا تلجأ لمثل هذا ،  
لكن عندما تضعف وتتقهر لا تستطيع السير مع القول المشهور والالتزام  
به ، لذلك رجح بعض الأئمة الذهاب مع بعض الاقوال الضعيفة كلما اقتضى  
الحال ذلك ، فسار هذا اللون من التيسير تدريجياً .

وقد وصف بعض الفقهاء هذه المرحلة : بمرحلة تقهر الفقه (6) ،  
وعدها القاضي ابن العربي بقاصمة العلم اذ قال : « ثم حدثت حوادث لم  
يلقوها في نصوص المالكية ، فنظروا فيها بغير علم فتأهوا ، وجعل الخلف  
منهم يتبع في ذلك السلف حتى آلت الحال الا ينظر الى قول مالك وكبراء  
أصحابه ، ويقال : قد قال في هذه المسألة أهل قرطبة وأهل طلمنكة وأهل  
طليطلة وأهل طليبرة ، فانتقلوا من المدينة وفقهائها الى طليبرة وطريقها ،  
وحدثت قاصمة أخرى تعلم العلم فيرجع القهقري أبدا الى وراء على أمه  
الهاوية (7) ، وهي المرحلة التي نعتها الفقيه الحجوي بمرحلة « هـرم  
الفقه . . » (8) .

(5) انظر « نور البصر » ص : 164 للهالسي ، طبعة حجرية .

(6) انظر في هذا ملحق جريدة المغرب عدد : 1 سنة 1938 .

(7) « العواصم من القواصم » 2 / 492 تحقيق د. عمار طالبسي .

(8) « الفكر السامي » : 4 / 226 ط . 1

والمعروف تاريخيا أن ابتداء العمل بهذه الأقوال الضعيفة بدأ بالاندلس لأن علماءها كانوا أقدر من غيرهم على تطوير الأحكام وتوجيهها تبعا للمصلحة (9) ، ولا يعرف بالضبط التاريخ الذي بدأ فيه هذا العمل ، والذي يستنتج من بعض الوقائع التاريخية ، أن ذلك كان حوالي القرن الرابع الهجري ، يدل على ذلك أمور منها :

1 - أن الدولة الإسلامية في الاندلس عندما كانت في أوج عظمتها وعزتها كانت احرص على متابعة المشهور والراجح ، مشددة على قضاتها في عدم الخروج عنهما ، فلم يقلد الفقهاء الأقوال الضعيفة أو الشاذة ، لكن عندما دب الضعف الى الدولة ، سرى ذلك الضعف الى علمائها ، ومن المعلوم أن الفقه مادة اجتماعية يتأثر بتأثر المجتمع ، إذ يرتبط به ارتباط العلة بالمعلول ، وكان هذا الضعف قد أصاب المجتمع الاندلسي في القرن 4 هـ .

2 - ثبت أن الامام ابن الهندي (10) أحد اصحاب الشورى في الأحكام نص على جريان العمل بالقول بإعطاء الخصم نسخة خصمه كيفما كانت تلك الحجج مشكلة كانت أم لا ، وقد كان الحكم قبله يجري في هذه المسألة بالمشهور ، وهو أن لا تعطى النسخ الا اذا كانت مشكلة ، والمعروف أن هذا العالم كان يعيش في القرن 4 هـ .

3 - ثبت أيضا أن الامام ابن لبابة (11) كان يأخذ بما جرى به العمل في مسألة الخلطة (12) وغيرها .. وابن لبابة هذا كان يعيش في القرن 4 هـ كذلك .

4 - ما ورد في ازهار الرياض (13) من أن القاضي منذر بن سعيد البلوطي (14) كان يؤثر مذهبه الظاهري ، ويجمع كتبه ، ويحتج بمقابلته ،

(9) انظر ملحق جريدة المغرب السالف ذكرها .

(10) أبو عمر أحمد بن سعيد بن إبراهيم الهمداني المعروف بابن الهندي ، ولد سنة 320 وتوفي سنة 399 هـ .

(11) أبو عبد الله محمد بن عمر بن لبابة القرطبي فقيه حافل مفتي مشاور توفي في شعبان سنة 314 هـ .

(12) انظر في معنى الخلطة : حاشية الهوارى على شرح التاودي للامية الزقاق ص : 290 طبعة حبرية .

(13) « ازهار الرياض » : 2 / 295 تحقيق السقا والإبياري .

وياخذ به في نفسه وفويه ، فاذا جلس للحكم ، قضى بمذهب مالك وأصحابه والذي استقر عليه العمل في بلدهم ، وحمل عليه السلطان اهل مملكته ، ومعلوم أن ولاية هذا القاضي بقرطبة كانت سنة 339 هـ (15) .

5 - ما نقله المحقق السجلماسي في « العمل المطلق » ان ابن حارث قال : « واخبرني من ائق به انه جرى العمل عند الشيوخ بإيجاب الشفعة ، فقضى منذر بذلك وابن حارث هذا كان يعيش في القرن 4 هـ .

ثم لا يزال هذا العمل يحدث بتلك الاقوال ويتجدد في بعض المسائل كلما اقتضى الحال والمصلحة ذلك ، بحيث لم يكد يمضي من هذا القرن نصفه الاول حتى كانت لفظة « ما جرى به العمل » جارية على السنة الفقهاء ومبثوثة في كتبهم ومؤلفاتهم » ، ولا نمضي في الزمن الا قليلا ونصل الى القرن الخامس الهجري حتى نرى هذا « العمل » صار له من الذبوع والانتشار ما غطى مجموع تأليف الفقهاء ، بل ان بعضهم خص بالتأليف كتابا كل ما ذكر فيه من مسائل نص على ان العمل بها جرى ، كما هو الشأن بالنسبة لابي الوليد الباجي (16) ثم يكثر في مؤلفات ابن عتاب (17) وابن سهل (18) وغيرها من كتب الاحكام . كتحفة ابن عاصم (19) التي اكثر فيها من ذكر العمل ... ويحدثنا ابو الوليد ابن هشام صاحب كتاب « المفيد » والمتوفى عام 530 هـ ان العمل في عهده جرى في اثنتين وعشرين مسألة خالف فيها اهل الاندلس مذهب الامام مالك وابن القاسم ، منها اربعة خالفوا فيها الامام مالكا (20) ، ثم تابيع العمل بالمغرب ، وصار فيه تدريجيا الى ان ضخمت مسائله ، ودخل في غالب ابواب الفقه ، وعقد له المؤلفون فصولا في تأليفهم ، كالشيخ الزقاق (21) الذي عقد في لاميته فصلا بما جرى به العمل ، ثم جاء بعده

- 
- (14) القاضي منذر بن سعيد البلوطي امام محدث اديب له مؤلفات عدة ، ولد سنة 273 هـ وتوفي عام 355 هـ (886 - 966 م) .  
(15) « انظر المرقبة العليا » ص : 74 .  
(16) هذا الكتاب هو بعنوان : « مناهج الاحكام » والجدير بالذكر ان الكتاب ينسب ايضا للقاضي عبد الوهاب .  
(17) ابو محمد عبد الله بن محمد بن عتاب المولود عام 433 هـ والمتوفى عام 528 هـ .  
(18) ابو الاصمغ عيسى بن سهل القرطبي الفقيه النوازلي الشهير 413 - 486 هـ .  
(19) ابو بكر محمد بن محمد بن عاصم القرناطي فقيه اصولي محدث 770 - 829 هـ .  
(20) انظر تفصيل ذلك في كتاب « العرف والعمل في المذهب المالكي » لصاحب البحث 330 / 2 .  
(21) ابو الحسن علي بن قاسم الزقاق التجيبي الفاسي امام جليل توفي عام 912 هـ .

أبو العباس أحمد بن القاضي (22) ألف كتاب « نيل الأمل فيما به يسر المالكية جرى العمل » (23) وتلاه العربي الفاسي (24) ألف كتابا صغير الحجم خصه لدراسة شهادة الليف (25) وجاء بعد هؤلاء الشيخ ميارة (26) ألف في مسألة بيع الصفقة (27) ثم أفرد له علماء آخرون أتوا بعدهم كتباً وتآليف ومنظومات بوبوها على أبواب الفقه ، اعتنى بها الفقهاء وتصدوا لشرحها وتوضيحها (28) كما فعل الشيخ عبد الرحمن الفاسي (29) الذي نظم فيه منظومة ضمنها حوالي ثلاثمائة مسألة مما جرى به العمل بفاس ، وتصدى لشرحها بنفسه إلا أنه لم يكملها (30) كما شرحها غيره أمثال : القاضي العميري (31) والسجلماسي (32) والمهدي الوزاني (33) ، ثم جاء أبو القاسم السجلماسي ألف في العمل المطلق دون أن يتقيد بعمل بلد معين وشرحه بنفسه (34) كما أن بعض علماء سوس ألف في العمل السوسي منظومة مرتبة على أبواب الفقه (35) ولم يعد هذا المصدر معمولاً به في فقه المعاملات يأخذ به القضاة والمفتون فحسب ، بل أنهم أجروه في العبادات ، وفي فنون أخرى كعلم القراءات مثلاً إذ اعتمدوا القراء وبنوا عليه أحكاماً جرى بها عمل المهتمين بعلم الرسم .

يذكر ابن القاضي أنه جرى العمل لدى القراء بأشياء مخالفة للمشهور لما كان عليه القراء قديماً ، فأخذوا به كما أخذوا بالعمل في

- (22) أبو العباس أحمد بن عمر بن أبي العافية شهر بابن القاضي فقيه مؤرخ 960-1025هـ
- (23) يذكر المقرئ في « بوضحة الاس » ص : 299 ط : الملكية أن عهده بالكتاب كان على وشك النهاية لما اطلع عليه .
- (24) أبو عبد الله محمد العربي بن يوسف الفاسي فقيه أديب 960 - 1025 هـ .
- (25) يوجد هذا التأليف مخطوط بالمكتبة العامة بتطوان رقم 580 .
- (26) أبو عبد الله محمد بن أحمد ميارة الفاسي 999 - 1072 هـ .
- (27) سماء : « تحفة الأصحاب والرفقة » .. يوجد مخطوطاً بالخزانة العامة بالرباط رقم : 889 د .
- (28) انظر تفصيل ذلك في كتاب « العرف والسمل في المذهب المالكي » 2 / 331 .
- (29) أبو زيد عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي فقيه مؤلف مكثراً 1040 - 1096 هـ .
- (30) توجد نسخة من هذا الشرح في خزانة الرباط العامة تحت رقم 1447 د .
- (31) سماء « الامليات الفاشية من شرح العمليات الفاشية » توجد منه نسخ متعددة مخطوطة بالخزانة الملكية أحداها تحت رقم 2736 .
- (32) أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم الفلالي السجلماسي المتوفى 1214 هـ .
- (33) له عليه شرحان كبير لم يطبع يوجد مخطوطاً بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم : 1679 د وطبع الصغير .
- (34) طبع على الحجر بفاس .
- (35) هو الفقيه أبو زيد عبد الرحمن الجشتيمي والمنظومة قيد التحقيق .

الاحكام ، وتركوا المشهور والراجح ، اذ جرى عملهم مثلا بضبط فوائح  
السور ونقطها ، وجرى العمل في حروف « ينفق » اذا تطرفت النقط ،  
والعمل في الياء المهموزة والممالة والزائدة عدم النقط وهو خلاف الاولى  
والنص (36) .

وجرى العمل في المغرب بوقف القراءان وهو شيء استحدث في  
النصف الاول من القرن العاشر الهجري على يد عبد الله الهبطي  
السوماتي (37) .

### ارتباط العمل المغربي بالعمل الاندلسي :

ثم ان المغرب لما كان مرتبطا بالاندلس بحكم الجوار والمسافة  
والحكم - في بعض الاحيان - فقد تأثر العمل المغربي بالعمل الاندلسي ،  
وصار يجري فيه - في بعض المسائل - الحكم والفتوى بالاقوال الضعيفة ،  
اذ انتقلت عدوى العمل من الاندلس الى المغرب ، غير ان البداية تبقى في  
مجاهيل التاريخ ، اذ لا يعلم بالضبط تاريخ ابتداء العمل بالمغرب ، وكل ما  
نعلمه انه كان قطعاً قبل القرن 10 هـ على ان بعض القرائن والوقائع تفيد  
انه بدا في القرن الثامن هـ ، ومن هذه القرائن شهادة الليف التي جرى  
بها العمل ، فانها لم تكن معمولاً بها في القرن 7 هـ ، ولا اوائل القرن 8 هـ .  
فقد سئل أبو الحسن الصغير (38) الذي كان يعيش في القرن السابع  
واوائل الثامن عن رسم شهد فيه أحد وثلاثون رجلاً هل يكتفي فيه بهذا  
العدد او لابد من عدلين ؟ اجاب : « لا بد من عدلين او ينتهي العدد الى حد  
التواتر » (39) كما ان الشيخ ابا حفص الفاسي (40) في شرح الزقاقية  
يذكر ان شهادة الليف جرى العمل بها قبل الالف (41) فيستفاد من هذين

(36) « بيان الخلاف والتشهير » ص : 4 مخطوط استاذنا الجليل المحقق سعيد اعراب .

(37) أبو محمد عبد الله بن أبي جمعة الهبطي السوماتي المقرئ الشهير واضع وقسف  
القرءان توفى سنة 932 هـ .

(38) أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الحق الزرويلي الفماري الخمسي عرف بالصغير  
المتوفى 719 هـ .

(39) انظر « الدر الثير » ص : 7 ملزمة 50 .

(40) أبو حفص عمر بن عبد الله بن يوسف بن العربي الفاسي المتوفى في رجب  
سنة 1188 هـ .

(41) « شرح الزقاقية » ص : 7 ملزمة 12 .

النقلين : أن جريان العمل بشهادة الليف في المغرب كان ما بين القرنين الثامن والعاشر .

ونحن لا نستبعد أن يكون العمل المغربي بدأ في القرن الثامن الهجري ، إذ هذه الفترة هي التاريخ الذي استقل فيه المغاربة بالتشريع بعد ما ضعف حاله في الأندلس بالقضاء على دولة الإسلام هناك ، وانتقال علمائها إلى المغرب وازدهار الحضارة والثقافة في هذا الأخير ، وإنما الذي نستبعده هو ما صرح به الحجوي من أن المغاربة صار لهم عمل مخصوص بهم زمن الملثمين ثم الموحدين ثم بني مرين (42) لأن العمل في هذه العصور كان موحدًا شأن كل المظاهر الثقافية والسياسية والاجتماعية .

وهكذا سنرى المغاربة يستقلون بعمل بلدهم ، لأن استقلالهم السياسي منعهم من الاستمرار في تقليد متأخري فقهاء غرناطة ، ومن ثم أخذ يظهر نوعان من العمل في المغرب : نوع منه يسمى بالعمل المطلق ، أي ما يجري به العمل بطلقاً في مذهب مالك غير مقيد بقطر معين ، ولا يمكن مخصوص ، ونوع آخر يسمى العمل المحلي المنسوب لبلدة معينة يخصصها ويقتصر عليها . وهكذا أخذ هذا العمل الخاص ينمو شيئاً فشيئاً ، تفذية الحوادث باستمرار ، على خلاف النوع الأول الذي بقي جامداً لا يتجدد ، وإنما يقتصر فيه على ما نقل عنه قديماً .

وهنا نتساءل : لماذا كان عمل المغاربة جارياً على عمل أهل الأندلس ومرتباً به - قبل أن يستقل العمل المغربي بنفسه - دون عمل غيره كعمل القيروان مثلاً . والجواب عن هذا التساؤل من ثلاثة أوجه :

أ - أن الأندلس حوت من العلماء أكثر مما حوته إفريقية ( تونس ) وأن تأثير قرطبة في المغرب كان أقوى من تأثير القيروان . .

ب - أن أمراء الأندلس كانوا يتصفون بالعدل والاعتدال في نظمهم ومذهبهم السني بخلاف العبيديين ( الشيعة ) بالقيروان ، فمال المغاربة إلى أولئك ونفروا من هؤلاء .

(42) انظر « الفكر السامي » : 4 / 227 .

ج - قرب المغاربة من الاندلس وتوحيدها في الحكم غالبا اكثر مما كان عليه الوضع بالنسبة للقيروان ..

لهذه الاسباب كانوا ياخذون بعمل الاندلس غالبا ، ويقدمونه على عمل القيسروان .

يقول القاضي الزيناسني (43) ، الذي اخذناه عن الاشياخ من اهل الاحكام والموثقين ان عمل بلدنا ( تلمسان ) وما بعدها من مدن المغرب كفاس ومراكش انما هو على عمل الاندلس لا على عمل تونس ومصر .. (44) ونقل التوزري عن بعض العلماء ان « عمل تونس ومصر واحد ، وعمل المغرب والاندلس واحد » (45) .

### ثبوت العمل :

اتفق الفقهاء على انه لكي يصبح للعمل قوة النفوذ والاعتبار ، وتعطاه الصبغة القانونية . لا بد فيه من توافر الاركان الآتية :

أ - ان يكون العمل المذكور صريحا في مقتضى به في الاحكام .

ب - ان يثبت بشهادة العدول المتشبهين في المسائل الفقهية .

ج - ان يكون جاريا على قواعد الشرع .

واختلفوا في الكيفية التي يثبت بها ، ذهب بعضهم الى ان جريان العمل يثبت بقول عالم واحد موثوق به ، لانه من باب الخبر الذي يكفي فيه خبر الواحد ، بينما يذهب البعض الآخر الى انه لا بد لاثباته من موافقة عالمين .

(43) أبو العباس أحمد بن عبد الله الزيناسني العبد لوادي التلمساني شارح التحفة هكذا عرف به الشيخ ميارة في شرحه لها ، انظر : ج 1 / 3 .

(44) « وشي المعاصم » ورقة 40 مخطوط خاص .

(45) « توضيح الاحكام » : 1 / 22 .

والرأي الأول ذهب إليه أبو العباس الهلالي (46) إذ ورد في كلامه :  
أن العمل يثبت بنص عالم موثوق به (47) ، وتبعه في ذلك المهدي  
الوزاني (48) والشريف العلمي (49) .

أما الرأي الثاني فقد ذهب إليه المحقق السجلماسي الذي يرى أن  
العمل لكي يثبت لا بد فيه من اتفاق ثلاثة من العلماء أو القضاة ، وهو رأي  
الشيخ الرهوني في أحد أقواله (50) ، وتبعهما الشيخ التسولي على ذلك (51)

والمفروض أن الأحكام ينبغي أن تسير على وفق المشهور والراجح ،  
لأن الحكم بهما واجب إذ هو من الأصول الشرعية العقلية (52) ، والعمل  
بالضعيف في الفتوى حرام إلا لمجتهد ظهر له رجحانه ، وبذلك لا يبقى  
ضعيفا عنده ، ولا عند من قلده ، أو لضرورة دعت المقلد للعمل به في نفسه  
يوما ما ، ويشترط في القاضي الذي حكم به أن يكون فقيها عدلا لا جائرا ،  
ولا جاهلا ، وأن يكون من الأئمة المقتدى بهم في الترجيح (53) بحيث  
يتبين له رجحان القول الذي عمل به بأدلة التي منها المرجحات المذكورة  
لدى العلماء ، والا فلا يجوز ترك المشهور والاخذ بالشاذ أو الضعيف بغير  
مرجح إذ الفتوى بغير المشهور توجب عقوبة المفتي (54) ، وعليه ، فالعمل  
لا يعتمد إلا إذا جرى بقول راجح ، أو من قاض مجتهد الفتوى بين وجه  
ترجيح ما عمل به ، لأن المجتهد هو الذي يقدر على تمييز ما هو مصلحة ،  
وما هو مفسدة أو ذريعة إليها ، ويميز ما هو في رتبة الضروريات أو  
الحاجيات ، وما هو في رتبة التحسينات ، فما ألجأت إليه المحافظة على  
النفس أو الدين أو النسل أو المال أو العرض فهو في رتبة الضروريات ،  
ويلحق بهذا ما كان في رتبة الحاجيات ... ومعلوم أن المذهب المالكي

(46) أبو العباس أحمد بن عبد العزيز الهلالي السجلماسي ، انظر « شجرة النور »  
ص : 355 .

(47) انظر « نور البصر » ص : 134 .

(48) انظر حاشيته على شرح التاودي لتحفة ابن عاصم 1 / 241 ط : ح .

(49) انظر « تحفة الأكياس » 1 / 5 ط . ح .

(50) اضطرب رأي الشيخ الرهوني في العدد الذي يثبت به العمل ، فمرة قال : يثبت  
بقول عالمين ، ومرة قال لا بد من ثلاثة - انظر حاشية المهدي الوزاني على التحفة  
1 / 241 .

(51) « البهجة » : 1 / 22 .

(52) انظر حاشية البناني على شرح المحلى لجمع الجوامع : 2 / 361 .

(53) « نور البصر » : ص : 131 .

(54) « البهجة » : 1 / 22 .

مبني على اعتبار الحاجيات والحاقيها بالضروريات ، اما ما كان في رتبة التحسينات فلا يعتبر مرخصا في الخروج عن المشهور (55) .

وقد اكثر المتأخرون من الفقهاء بالاخذ بالضعيف ، ويعزى « الولائي » السبب في ذلك الى ان فتاوي المتأخرين اكثر مبناهما على المصالح المرسلة والعوائد وسد الذرائع ، وازالة الضرر ، وارتكاب اخف الضررين اذا تعارضا (56) .

### شروط العمل :

ليس كل ما جرى به العمل يكون محترما حتى يقدم على المشهور او الراجح ، فقد يكون القول جرى به العمل وهو صادر عن اشخاص ليست لهم اهلية ترجيح الاحكام ، اما لجهلهم او جورهم او جريهم مع هواهم ، ومن اجل ذلك اشترط الفقهاء في العمل لكي يقدم على المشهور او الراجح شروطا لا بد من توافرها وهي :

ا - ثبوت جريان العمل بذلك .

ب - معرفة محلية جريانه عاما او خاصا بناحية من النواحي (المكانية)

ج - معرفة الزمان .

د - معرفة كون من اجري ذلك العمل من الائمة المقتدى بهم في الترجيح .

هـ - معرفة السبب الذي لاجله عدلوا عن المشهور الى مقابله (57).

وان كان الشيخ ميابة لم يشترط الا شروطا ثلاثة وهي : كون العمل المذكور صدر ممن يقتدى به ، وثبوته بشهادة المدول المتثبتين في المسائل وجريانه على قواعد الشرع وان كان شاذا (58) .

(55) انظر شرح المواق لمختصر خليل : 5 / 390 على هامش شرح الخطاب .

(56) حسام العدل والانصاف مخطوطتي الخاصة .

(57) « نسور البعسر » ص : 164 .

(58) حاشية الوزاني على شرح التاودي للامية الزقاق ص : 263 .

## موقف الفقهاء من العمل :

لكي نعرف موقف الفقهاء من العمل ننقل فيما يلي بعض النصوص الصادرة عن بعضهم لنرى من خلالها موقفهم من هذا المصدر الذي جروا عليه ، والاتجاه الذي سلكوه في هذا الشأن ومن ذلك قول ابن عبد البر : « اذا رايت الرجل يعمل بالعمل الذي اختلف فيه و انت ترى غيره فلا تنهه (59) » ، وقال المازري : « اذا كان القاضي على مذهب مشهور عليه عمل اهل بلده نهى عن الخروج عن ذلك المذهب ، وان كان مجتهدا اذاه اليه اجتهداه الى الخروج عنه ، لتهمة ان يكون خروجه هوى او ضعفا » (60) وقال ابن لب : « اذا كان عمل الناس على قول لبعض العلماء فلا ينبغي انكاره ، لا سيما ان كان الخلاف في كراهته » (61) ، ويقرر ابن فرحون ان نصوص المتأخرين متواطئة على ان ما جرى به العمل مما يرجح به القول الضعيف (62) ، وذكر الامام النظار ابو اسحاق الشاطبي : ان الناس يتركون على عملهم وان خالف اهل المذهب (63) ، ويسرى الخطأ ان الحاكم اذا حكم بقول لزم العمل به (64) ، واعتبر الاجهوري ان العمل متى كان راجحا لم يجز للقاضي ولا للمفتي العلول عنه الى غيره وان كان مشهورا (65) .. الى غير ذلك من الاقوال المشابهة (66) ..

ولكي نعرف مدى ما كان للعمل من حاكميه في نفوس الفقهاء ، ان القاضي كان يعزل اذا لم يحكم بما جرى به العمل ، كما حدث للحافظ القوري (68) وكما حدث للفقهاء السراج (69) عندما عارض شهادة الابن مع ابيه على خلاف ما افتهى به القاضي الحميدي (70) فاخر عن الافتاء (71) ،

- 
- (59) « سنن المهديين » ص : 5 ملزمة 2 .  
(60) شرح التحفة لولد النازم مخطوط الخزانة الملكية رقم : 9856 .  
(61) « سنن المهديين » ص : 3 م 2 .  
(62) « التبصرة » : 1 / 58 على هامش فتاوي عيش .  
(63) شرح السجلعاسي لعمل فاس : 1 / 333 .  
(64) الالتزامات ص : 223 مخطوط خاص .  
(65) حاشية الوزاني على لامية الزقاق ص : 262 .  
(66) انظر بقيتها مفصلة في كتاب العرف والعمل في المذهب المالكي : 2 / 348 .  
(67) القوري هو : ابو عبد الله محمد بن قاسم بن محمد اللخمي فقيه شهير ( شجرة النور 261 ) .  
(68) انظر « المسألة الشهية » للجلالي مخطوط خ . ع . بالرباط رقم : 7423 .  
(69) هو ابو زكرياء يحيى بن محمد السراج المتوفى سنة 1007 هـ .  
(70) ابو محمد عبد الواحد الحميدي فقيه جليل ( 930 - 1003 هـ ) .  
(71) « نور البصر » ص : 169 .

فكل من الامامين القوري والسراج افتيا بالقول المشهور ، ومع ذلك اخرا عن الفتوى لانهما لم يذهبا مع القول الذي جرى به العمل ، مما يدل على قوة هذا الاخير ، الا ان هذه النظرة لم تكن سائدة لدى الجميع ، ففيهم من كان ينتقد العمل ، ويرى ان الاخذ به في الاحكام من قبيل تحريف النصوص ، وهذا الموقف عبر عنه بعض الفقهاء كالطرطوشي (72) والمقري (73) وابن الصديق الغماري الذي وصف العمل بأوصاف بذیئة في كتابه : « البحر العمیق » (74) .

### تنوع العمل بالمغرب :

مما تقدم يتبين لك ان العمل أصبح مصدرا رسميا للتشريع ، لذلك رأينا المغاربة اكثروا منه ، واقبلوا عليه ، وتنافسوا في الاخذ به ، حتى كان ذلك سبب انتشاره وتنوعه ، وحتى صار لكل قطر عمله ، بل ان كل حاضرة علمية اتخذت لها عملا تسير عليه ، ولعل الذي دفعهم الى ذلك ، اظهار رغبتهم في التخريج والاستنباط لملاحقة التطور الزمني من جهة ، وتنوع اعراف الناس وتقاليدهم من جهة ثانية ، لان العمل بني على العرف ، فكان من الطبيعي ان يتغير بتغيره ، ولذلك رأينا هذا العمل متنوعا في بلدان المغرب العربي والاندلس ، وكل عمل له مميزات تختلف عن مميزات الآخر وكثيرا ما يباين بعضه بعضا ، بل أصبح - مع مرور الزمن - يتنوع حتى في البلد الواحد ، بتنوع مدنه واقاليمة ، وشهرة علمائه وفقهائه ، وكان قويا في بعض الحواضر العلمية ، ضعيفا في غيرها .

فعمل قرطبة كان له من النفوذ والذیوع اكثر من غيره ، حتى انه كان يغطي في بداية الامر كل حواضر الاندلس ، بل ويتعداها الى بقية اقطار المغرب العربي في بداية نهضتها العلمية ، وهذا طبيعي نظرا لشهرة علماء قرطبة وتفوقهم في العلم ، واطلاعهم على اسرار الفقه المالكي ، فكان لهم قدرة على الترجيح والتخريج اكثر من غيرهم بالاضافة الى ان امراء الاندلس كانوا يشترطون على القضاة عند توليتهم ان يأخذوا « بشرط

(72) ابو بكر محمد بن الوليد القرشي الفهري المعروف بالطرطوشي ( 451 - 520 هـ ) .

(73) قاضي الجماعة بغاس ابو عبد الله محمد بن محمد بن احمد القرشي التلمساني شهر بالمقري ( ت 756 ) .

(74) يوجد الكتاب مخطوطا بالمكتبة العامة بتطوان لم يعطاه رقم بعد .

قرطبة « كما يحكي عنهم المقرئ (75) ، وايضا فانها جمعت من العلماء ما لم يجتمع لغيرها من مدن الغرب الاسلامي ، وبذلك كانت في عهدها الزاهرة قبلة الفقه والفقهاء ، يقول السجلماسي : « من الاشياء التي انفردت به قرطبة ما استحسنه فقهاؤها » (76) ..

ونظرا لهذا النفوذ الذي حظيت به ، وما كان لفقائها من اطلاع وتمرسهم بالفتوى والقضاء والشورى ، كان لزاما على كل من يتصدى للقضاء أن يلتزم بالقضاء بين الناس بعمل أهل قرطبة .

جاء في النفع : « أعلم انه لعظم أمر قرطبة كان عملها حجة بالمغرب ، حتى انهم يقولون في الاحكام هذا مما جرى به عمل قرطبة » (77) وقد بسطنا القول عن شرط قرطبة والاحتجاج به ، وموقف الفقهاء منه في غير هذا المحل (78) .

اما في المغرب فقد تنوع العمل فيه تنوع اقليمه ، وهكذا كان عمل فاس ، وعمل مراكش ، وعمل تلمسان وعمل سوس ، وقد اتخذ علماء سبتة عملا يخصصهم كما يظهر من عملهم في جواز توكيل مقدم القاضي من ينوب عنه في التصديق على المحجور وبيعه على خلاف المشهور (79) ، واستحدث « الفماريون » عملا خاصا بهم طبقوه في بلادهم ، فقد تناقلت كتب النوازل فتاوي لم نر العمل بها جاريا عند غيرهم من مثل : أعطاء المرأة قسمة مساوية للرجل في العمل ، اذ كانت تقاسمه فيما نتج بينهما من زرع او زرع (80) ، كما جرى عملهم بنوع من الشركة في الماشية لا توجد الا في بلادهم ... الى غيرها من المسائل (81) غير ان ما يجدر ذكره في هذا السياق - اعني تنوع العمل - هو ذلك التهافت الذي كان يدفع العلماء لان يوجهوا هذا العمل وجهة اقليمية اتسمت في بعض الاحيان بالتعصب الاقليمي ، تدفعهم روح الوطنية الضيقة فيؤلفوا للناس أجوبة

(75) النفع : 1 / 556 تحقيق د. احسان عباس .

(76) انظر فتح الجليل العميد مخطوط .

(77) نفع الطيب : 1 / 556 .

(78) انظر ان شئت في كتاب العرف والعمل في المذهب المالكي 2 / 356 .

(79) فتح الجليل العميد ( مخطوط ) .

(80) انظر كتاب « ابن عريون الكبير حياته وآثاره » ص : 209 لكاتب البحث .

(81) انظر تفصيل ذلك في كتاب العرف والعمل في المذهب المالكي : 2 / 356 .

يزعمون أنها تتمشى وطبيعة بلدهم ، وكثيرا ما اتخذوا سندهم في ذلك دوران العمل على العرف ، فحيث كان العمل مبنيا على العرف ، وحيث أن الاعراف تختلف من بلد الى بلد ، فلا مانع من أن يؤلف لكل بلد عمل يناسبه في احواله وتصرفاته ونوازله وحوادثه ، فلا معنى لان يظل عمل بلدة ما مسيطرا على بلدة أخرى .

وعلى الرغم من أن هذا المستند يبدو من الوجهة النظرية معقولا ، إلا أن غرض بعض الفقهاء لم يكن دائما يتسم بالجدية ، الشيء الذي يتنافى مع روح التشريع الحق ، وبالفعل فقد رأينا بعض المؤلفات ما بين منظوم ومنثور راجت في المغرب في العصور المتأخرة لم يكن يخلو بعضها من اسفاف ، فتجيء اما مكررة لما سبقها ، او تتمشى في جملها مع ما هو معروف في الفقه الاصيل بحيث يجيء الكتاب متضمنا لما هو متداول في كتب المذهب ليس فيه من الطابع المحلي ما يبرر اطلاق اسم العمل عليه (82) .

ونشير في خاتمة هذا العرض السريع ، الى ان العمل في المغرب قد توحد في السنين الاخيرة ، بحيث لم يعد هناك عمل يطبق في منطقة بعينها ، بل عم مجموع أنحاء المغرب ، واصبحت المسطرة تجري موحدة ، اذ طلب من القضاة ان يحكموا في النوازل بما شهر من مذهب مالك ، او راجحه ، او ما جرى به العمل ، فتقيدوا بذلك ، ولم يعد هناك اي مبرر يتعلق به القضاة بعد ما نظمت المسطرة ، وتقاربت احوال المجتمع ، وتوحدت ظروفها واعرافها وعاداتها وتقاليدها .

هذه جولة خاطفة في « العمل » قصدنا من ورائها : اعطاء فكرة موجزة عن هذا المصدر التشريعي الذي اعتمد عليه الفقهاء في التخريج والاستنباط ، ونحاول الآن ان نبرز اثر عياض في هذا اللون من التشريع ، وقبل ذلك نشير الى اننا لو حاولنا تتبع كل المسائل التي جرى العمل بها طبقا لرأي عياض ، لما وسعنا هذا البحث ، اذ ان الكتب التي الفت بعده ، مليئة بذكر آرائه ، ويكفي ان نعرف ان كتابا واحدا فقط ، قد

---

(82) انظر العرف والعمل في المذهب المالكي : 2 / 362 .

استشهد فيه صاحبه برأي عياض في نحو ست وثلاثين مسألة (83) وقل  
مثل ذلك في بقية المصنفات التي اهتمت بهذا الموضوع .

وقد كان بودنا ان نستعرض طائفة من المسائل التي جرى العمل فيها  
برأي عياض ، وبما ان هذا التمهيد قد اخذ منا حيزا طويلا ، فاننا نكتفي  
بعرض مسألة واحدة فقط ، جرى العمل فيها برأي عياض وهي مسألة  
« بيع الصفقة » ومن خلالها ندرك اثره في غيرها ، فلنعرف بها أولا :

### التعريف بها لغة واصطلاحاً :

الصفقة بفتح الصاد وسكون الفاء : المرة من الصفقة كالضربة من  
الضرب ، وفي الاثر : « الهاني الصفق في الاسواق » (84) واصله من  
التصفيق وهو الضرب بباطن الراحة على الاخرى ، لانهم كانوا يفعلون ذلك  
عند البيع . وفي القاموس : صفق له بالبيع يصفقه ، وصفق يده بالبيعة  
وعلى يديه صفقا وصفقة : ضرب يده على يده ، وذلك عند وجود البيع .

والاسم : الصفق ، وصفقة رابحة او خاسرة : بيعة ، هذا اصل  
اللفظة في اللغة ، ثم صار في الفقه على نوع خاص من البيع ، وهو ان  
يبيع احد الشركاء جميع المشترك لاجنبي ، ثم يخبر بقية شركائه مخيرا  
اياهم بين ان يضموا حصته لحصصهم بما نابها من الثمن الذي باع به  
الشيء المشترك للاجنبي ، او ان يعضوا البيع .

صورتها : وصورة بيع الصفقة : ان تكون دار مثلا او غيرها بين  
شخصين او اكثر ، ومدخلهم في ذلك واحد ، بحيث يملكون ذلك دفعة  
واحدة بشراء او ارث او غير ذلك ، فيعتمد احدهم الى ذلك الملك ويبيع  
جميعه ، ثم يكون لشريكه او شركائه الخيار بين ان يملكوا البيع للمشتري  
او ان يضموا ذلك المبيع لانفسهم ، ويدفعوا للبائع ما ناب حصته من  
الثمن الذي باع به (85) .

(83) نشير الى شرح العمل الفاسي للسجلعاسي طبع مرارا على الحجر وقد استشهد

برايه في كتابه فتح الجليل الصمد ايضا في حوالي 12 مسألة .

(84) من كلام عمر انظر صحيح البخاري بشرح ابن حجر : 17 / 86 .

(85) تحفة الاصحاب والرفقة لميارة مخطوط خ. ع. بالرباط رقم 889 د والبهجة :

## وجه مخالفتها للنصوص :

والمفروض أن ذلك يتوقف على شروط ربما أنكرها أو بعضها الشريك المبيع عليه ، فيحتاج البائع إلى إثباتها ، وشأن الإثبات أن يكون عند القضاة ، ولكن جرى العمل بعدم الرفع اليهم .. والبائع بهذه الصفة مخالف للنصوص ، وظاهر المذهب يقتضي منعه ، كما صرح بذلك الونشريسي وغيره (86) ، وقد وقع اختلاف كثير بين الشيوخ في هذا البيع ، فمنهم من أجاز به هذه الصفة ، وهو الذي جرى به العمل ، ومنهم من منعه جريا على ما تقتضيه نصوص الفقه .

## الملك المشترك :

ثم أن كل ملك مشترك على نوعين :

أ - أما أن يقبل القسمة على الشركاء بلا ضرر ، بحيث يصير لكل واحد منهم ما ينتفع به .

ب - وأما أن لا يقبلها على الوجه المذكور .

فإن كان الوجه الأول وأراد أحدهم القسيم أجيب إليه ، وأجبر عليه من أباه من الشركاء ...

وإن كان الوجه الثاني فالقول قول من دعا إلى البيع ويجبر عليه من أباه من الشركاء ...

نقل الشيخ ميارة عن القاضي عبد الوهاب أنه « اذ تشاح الشريكان في عين من أعيان ما لا ينقسم كالثوب والدابة ولم يتراضيا بالانتفاع به على الشيعاء ، وأراد أحدهما البيع ، فإن أجابه الآخر وألا أجبر على البيع معه إلا أن يختار الشريك بيع حصته مشاعة فلا يلزم الآخر بيع حصته معه ، وأما ما تنقسم أعيانه ، فإنه يقسم ما لم يعد بالضرر واتلاف حصّة أحد الشركاء » (87) .

(86) الامليات الفاشية للعميري مخطوط خاص ، والمعيار الجديد : 5 / 124 . وتحفة الأكياس : 1 / 92 وشرح السجلناسي لعمل فاس : 1 / 167 .

(87) تحفة الأصحاب ( مخطوط ) .

## الاشكال الوارد في الصفقة :

ويظهر ان مسألة بيع الصفقة حيرت بال الفقهاء كثيرا ، وذهبوا فيها مذاهب مختلفة ما بين مجوز ومانع ، نلاحظ هذا من قول الشيخ أبي العباس الونشريسي الذي صرح بأنه « طالما تشعبت فيها الافكار ، واشتد فيها الانكار ، ووقع لاهل الوقت فيها كلام متسع .. ولا ترى من فقيه أو افقه ، الا وملا بها شذقة ، وذهب فيها مذهب كل طائفة وفرقة ، ولم نر فيمن تقدم من حل عقالها ، ومهد للسالكين مقالها ، وطبق فيها المفصل ، واحكم حكمها وحصل ، سوى القاضي ابن زرب فنظمها في سلك المذهب المالكي وكشف الدرقة ، بعد ان كانت بحرا ليس له عبقة » (88) .

## الشروط المشترطة في بيع ما ينقسم :

ثم ان جبر الشريك على البيع فيما لا ينقسم يشترط فيه شروط ،

1 - ان ينقص ثمن حظ من/دعا الى البيع في حالة ما اذا بيع مفردا عن ثمنه فيما لو بيع الجميع .

2 - ان يكون فيه ضرر بين كالدأر والحائط لا فيما يقصد للفلانة كالرحى والفرن نقل ميارة عن ابن رشد انه : « لا يحكم ببيع ما لا ينقسم اذا دعا الى ذلك احد الاشرار الا فيما كان في التشارك فيه ضرر بين كالدأر والحائط ، واما مثل السمام والرحى وشبه ذلك مما هو للفلانة فلا » (89) .

3 - ان يكون ذلك فيما هو للانتفاع أو من ميراث ، ولا يجبر على البيع من شريكه فيما اشترى للتجارة .

4 - الا يلتزم الشريك الذي لم يرد البيع أداء النقص لشريكه الذي يريد البيع ، فان التزم فلا ، وقد كان اللخمي يفتي بأن الشريك اذا قال انا اؤدي النقص الذي ينال شريكي من بيع نصيبه مفردا فذلك له ، ولا

(88) نفس المصدر .

(89) تحفة الاصحاب والرفقة .

مقال لشريكه ، لان العلة قد ارتفعت بازالة الضرر عنه بالنقص الذي يناله في بيع نصيبه (90) .

5 - اتحاد المدخل : نقل الشيخ ابن غازي في هذا الشرط راين مختلفين لكل من القاضي عياض واللخمي ، فعياض يشترط اتحاد المدخل في دعوة الشريك الى البيع : « وطريقة اللخمي خلاف ذلك ، وانسه لا يشترط ، وعلق ميارة على رأي عياض بقوله : « يجب ان يكون هذا الجبر فيما ورث او اشتراه الاشراك جملة في صفقة ، فاما لو اشترى كل واحد منهم جزءا مفردا وبعضهم بعد بعض ، لم يجبر احد منهم على اجمال البيع مع صاحبه اذا دعا اليه ، لانه كما اشترى مفردا كذلك يبيع مفردا ولا حجة له هنا في بخس الثمن في بيع نصيبه مفردا لانه كذلك اشترى فلا يطلب الربح فيما اشترى باخراج الشريك من ماله » (91) .

وهذا رأي الوشريسي ايضا ، فقد صرح بأنه ليس للشريك ان يجبر شريكه على ان يبيع معه ما اشتركا الا اذا دخلا مدخلا واحدا بميراث او شراء او غيرهما (92) ويفهم من كلام الوشريسي هذا ان بيع الصفقة لا يختص بالاصول كما يذهب اليه عوام العدول ( الموثقون ) بل هو جار في كل ما لا يقبل القسم من الاصول والعروض والحيوان وغير ذلك ، وهذا ما صرح به القاضي عبد الوهاب في النص الذي نقلناه سابقا ورجحه الشيخ ميارة .

وعلى ذكر هذا الشرط ( اعني اتحاد المدخل ) لو ورث ثلاثة اشخاص دارا مثلا او ملكوها بشراء دفعة واحدة ، فباع احدهم نصيبا منها لاجنبي واسقط شريكاه الشفعة للمشتري ثم اراد الشريكان او احدهما البيع فله ان يصفق على شريكه لاتحاد مدخله معه ، ولا اشكال ، او يصفق على المشتري الاجنبي لاتحاد مدخله على البائع له ، لانه كما كان له ان يصفق على شريكه الذي باع لو لم يبيع فكذلك له ان يصفق على المشتري يبيع حصته لم يكن له جبر شريكه البائع له على البيع معه ، لدخوله وحده ، فلم يتحد مدخله مع بقية شركائه ، والضابط في هذا الشرط هو قولهم :

(90) نفس المرجع .

(91) نفس المرجع .

(92) شرح العمل للجلماسي : 1 / 167 وتحفة الاكياس : 1 / 93 .

« يجبر الدخيل للاصيل ، ولا يجبر الاصيل للدخيل » ، لكن هذا مشروط  
بأن :

6 - لا يبيع الاصيل حصته ، اما ان بعضها فلا يجبر له الدخيل ،  
وعلى هذا الاساس صرح ميارة بأن تبعض الاصيل حصته هو بمثابة  
شرط سادس في جبر الشريك على البيع ، وزاد شرطا سابعا وهو :

7 - كون المشتري اجنبيا غير شريك .

فاذا اجتمع ما ذكر من الشروط ودعا احد الشركاء الى بيع ما لا  
ينقسم ، فانه يجبر عليه من اباه من بقية الشركاء (93) ..

غير ان العمل لم يجز باشتراط شيء من هذه الشروط ما عدا  
اتحاد المدخل وهو الشرط الذي اكتفى به عياض ، وهو الذي جرى به  
العمل ، نظم هذا ابو زيد الفاسي فقال :

في قابل القسم وما لم يقبل لا تشتط الا اتحاد المدخل

### المبيع المشترك الجاري على القواعد :

والجاري على النصوص ان من اراد البيع من الشركاء ولم يوافق من  
شاركه فانه يرفع الامر الى القاضي ليقرر له الممتنع ، ويبعا دفعة واحدة  
ويكلفه القاضي باثبات موجبات ذلك ، وهي ثبوت الشركة ، وان ذلك  
المشترك مما لا يقبل القسمة ، وانه مما يراد للاختصاص بالانتفاع لا لمجرد  
القلة ، وان على من يريد البيع غبنا في بيع الصفقة مفردة ، وان من شاركه  
امتنع من البيع معه ، ومن اعطائه ما تنقصه حصته لو بيعت مفردة - على  
فتوى اللخمي - وان مدخلهم في المبيع واحد على قول عياض الجاري به  
العمل ، فان ثبت ذلك أمرهم بعرضه للبيع ، فان اراده بعض الشركاء ممن  
دعا الى البيع او غيره فعلى ما تقدم ، وان لم يرد احد الشركاء بيع لاجنبي  
واخذ كل واحد نصيبه من الثمن .

(93) هذه الشروط ذكرها ميارة ، اما السجلماسي فقد عدّها تسمية ، انظر شرح العمل :  
170 / 1 وتبعه على ذلك ابو العباس الرهوني في حادي الرفاق : 56 / 5 .

## الصورة التي جرى بها العمل :

ولم يجر العمل بشيء مما ذكر ، وإنما الذي جرى به العمل : أن من أراد البيع من الشركاء باع جميع ذلك الشيء المشترك لاجنبي صفقة واحدة من غير رفع لحاكم ولا أثبات شيء مما ذكر ، بل يبيع أحد الشركاء الشيء المشترك صفقة واحدة ، ثم يذهب إلى بقية شركائه فيلزمهم أحد امرين : أما أن يضموا أي يأخذوا حصة البائع بما نابها من الثمن ويضموها إلى حصصهم ، أو يكملوا للمشتري البيع بحسب ما باعه به فإن ضموا طلبوا بالثمن ، وأن لم يضموا طلب المشتري وكان البيع منعقدا من جهة البائع ..

وعدم الرفع إلى الحاكم ، هو الذي تظهر فيه المخالفة للنصوص ، لا في بيع الصفقة مطلقا ، إذ هو مذكور في المدونة وغيرها من كتب الأقدمين ، وأن لم يسموه بهذا الاسم الذي هو بيع الصفقة ، ومن ثم ذهب ميارة إلى القول : بأنه لا معنى لهذا مما جرى به العمل بفاس أو بغيرها ، إلا بالنسبة لما خولف فيه المشهور كوقوعه بلا حاكم (94) .

كما لم يجر طبق الشروط التي استعرضناها من قبل ، سواء منها التي ذكرها ميارة أو التي ذكرها السجلماسي ، وإنما اقتصر فيها على شرط واحد هو الذي شرطه القاضي عياض وأكد عليه ، مخالفا في ذلك ما ذهب إليه اللخمي من عدم اشتراطه (95) . وجريان العمل بقول عياض ومخالفة غيره كاللخمي مثلا - مع ما عرف عن هذا الأخير من اطلاع واسع على أسرار الفقه ودخائله - يؤيد وجهة النظر التي أبديناها في أول هذا البحث ، من أن متأخري الفقهاء كانوا يقبلون ترجيحه بدون تردد ، يأخذونه مسلما لا يناقش - غالبا - متى عورض بغيره ..

رحم الله القاضي عياض ، فلولا - كما قيل - لما ذكر المغرب ، والله أعلم بالصواب .

(94) تحفة الأصحاب والرفقة (مخطوط) .

(95) لمزيد من البحث في مسألة الصفقة ، يمكن الرجوع إلى ما كتبه الشيخ ميارة في « تحفة الأصحاب والرفقة » وشرح السجلماسي لعمل فاس : 1 / 167 وشرح عمر الفاسي للزقاقية ص : 298 ، وحاشية الهواري على شرح التاودي للامية الزقاق ص : 276 وتحفة الأكياس للمهدي الوزاني : 1 / 91 ومعياره الجديد : ج : 5 ابتداء من ص : 123 وقد استعرض ما قيل فيها من نصوص المؤيدين والمعارضين وأطال القول في ذلك ونحن قد اكتفينا بإعطاء نبذة عابرة فقط .

# هل تُقدم المصلحة على النص الشرعي؟!!

للأستاذ محمد يعقوبي خبيزة

تَهْنِئَةً :

ان المصلحة غاية فطرية للإنسان من وراء كل تصرفاته ، فلا غرو -  
والاسلام دين الفطرة - ان تكون المصلحة : هي مناط الاحكام التشريعية  
في الشريعة الاسلامية ، الا ان المسلمين اجمعوا على ان تلك المصلحة  
منضبطة بنصوص الوحي - من كتاب وسنة - كما اجمعوا على انه لا  
اجتهاد مع ورود النص .

ومعنى هذا وذاك : انه لا يجوز للمجتهد ان يبني حكماً على مصلحة  
غير مندرجة في جملة المصالح التي أستفيد من نصوص الشرع أنها  
مقاصد له ، كما لا يجوز ان يخالف نصاً من نصوص الشرع - متى ثبت  
عنده - اتباعاً لمجرد مصلحة بدت له .

ومع وضوح هذه القضية ، حتى انها لتكاد تعتبر من الامور المعلومة  
من الدين بالضرورة ، اذ لم يخالف فيها من العلماء القدماء - فيما أعلم -  
الا نجم الدين الطوفي خلال القرن السابع الهجري - في شرحه للاربعة  
حديثاً ، وهو بصدد شرحه لحديث : « لا ضرر ولا ضرار » - حيث ذهب  
الى ان مجرد المصلحة تقدم على النص الشرعي . ومع ان العلماء قديماً  
قد تقدوه فيما ذهب اليه ، واسكتوا صوته في المهد - فاننا اخذنا نسمع  
من جديد ، من بعض المؤلفين المعاصرين دعوى : ان المصلحة مقدمة على  
النصوص الشرعية ، بحيث اذا تعارضت المصلحة والنص الشرعي ،  
- من كتاب وسنة - قدمت المصلحة على النص .

ولا يخفى ما في هذه الدعوى من خطورة ، فهي - بالاضافة لمعارضتها

لما أجمع عليه علماء سالف الأمة - تعتبر افتئاتا على حق الله في الحاكمية، وخروجاً عما يجب له من العبودية ، وتعريضاً للنصوص الشرعية لعبث الأهواء والانحرافات البشرية ، وفتحاً للباب على مصراعيه لكل الموبقات التي تدنت إليها الحضارة الغربية ، لنسف القيم الإسلامية ، وتمكيناً لكل المذاهب الوضعية - ولو كانت الحادية - من أن تحصل محل المثل والتشريعات الإيمانية ... كل ذلك باسم المصلحة الإنسانية ، وإن خالفت مقتضى النصوص الشرعية ، بل أنها لتؤدي إلى استبعاد النظر في النصوص الشرعية بالكلية ، ما دامت المصلحة في الأخير هي المعتبرة .

ونظراً لما يكتنف هذه الدعوى من خطر ، فاني أخصص هذا المقال لنقض ما بنيت عليه من استدلال ، وبالله التوفيق وعليه الاتكال .

وحيث أنه يمكن حصر مستند هذه الدعوى - في ثوبها الجديد - منذ البداية في النقط الآتية :

1 - أن في فقه عمر رضي الله عنه كثيراً من القضايا التي قدم فيها - وحاشاه - المصلحة على النصوص الشرعية .

2 - أن هناك فتاوي في كل المذاهب الفقهية قدمت فيها المصلحة على النص الشرعي .

3 - أن المالكية يخصصون النص الشرعي بالمصلحة المرسلة .

أقول : لذلك فاني سأوزع هذا المقال إلى ثلاث مراحل ، كل مرحلة مستقلة بعنوان ، وهي :

1 - هل قدم عمر رضي الله عنه المصلحة على النص الشرعي ؟

2 - هل في المذاهب الفقهية فتاوي قدمت فيها المصلحة على النص الشرعي ؟

3 - هل يخصص المالكية النص الشرعي بالمصلحة المرسلة ؟

نعم اختتم الموضوع بنتيجة مركزة .

## هل قدم عمر رضي الله عنه المصلحة على النص الشرعي ؟

يقول د. مصطفى زيد في كتابه : « المصلحة في التشريع الاسلامي ونجم الدين الطوفي » - ص : 31 - ما نصه : « ولم يقف الصحابة عند هذا الحد في رعاية المصلحة حيث لا نص وأجماع ولا قياس ، فقد اوقع عمر الطلاق الثلاث بلفظ واحد ثلاثا ، مخالفا بذلك ما جرى عليه العمل في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وعهد ابي بكر ، بل في صدر من عهده هو ايضا ، لانه رأى ان هذه هي الوسيلة لمنع المسلمين من الحلف بالطلاق الثلاث ، اى للمصلحة وحدها . وأجاز قتل الجماعة بالواحد اذا اشتركوا في قتله ، لانه رأى في عدم قتلهم له اهدارا لدم معصوم ، وتشجيعا على القتل الحرام بالاشتراك فيه ، ولم يقطع يد سارق او سارقة في عام المجاعة ، لانه رأى ان هذه السرقة كانت لحفظ الحياة ، وحفظ الحياة مقدم على حفظ المال ، هذا مع ان آية القصاص صريحة في ان النفس بالنفس ، وآية حد السرقة صريحة في الامر بقطع يد السارق والسارقة دون قيد » .

ويقول الاستاذ : علي حسب الله في كتابه : ( اصول التشريع الاسلامي ؟ ) - ص : 175 وما بعدها - ما نصه : « اذا استعرضنا ما قدمناه من الفروع المأثورة في رعاية المصلحة وجدنا منها ما اعتبرت فيه المصلحة مع معارضتها للكتاب والسنة او القياس . فمن النوع الاول : اسقاط عمر سهم المؤلفة قلوبهم ، محافظة على مال الدولة حينما وجد ان اعطاءهم لا ياتي بالفرض المقصود منه ، وقد يؤدي الى نقيضه ، وذلك معارض لقوله تعالى في آية الصدقات : ( والمؤلفة قلوبهم ) ومنه اسقاط حد السرقة عام المجاعة محافظة على النفس حينما وجد ان الحافز ، على السرقة اقوى اثرا من القطع ، وان القطع حينئذ اضرار بالبدن لا يتحقق به مقصود شرعي ، وذلك معارض لقوله تعالى : ( والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ) ومنه قتل الجماعة بالواحد حتى لا يتخذ الناس الاجتماع على القتل ذريعة الى اهدار الدماء ، وذلك معارض لقوله تعالى : ( الحر بالحر والعبد بالعبد ) وقوله سبحانه : ( وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس ) . واذن ، فهناك اربع قضايا يدعي فيها الاستاذان ان عمر رضي الله عنه خالف فيها النص الشرعي ، وان النصوص الشرعية التي خالفها هي نصوص قرآنية ، مما لا مجال معه للدفع بأنها لم تثبت عنده ، وهذه المسائل هي :

1 - الفأوه لسهم المؤلفه قلوبهم من الزكاة مخالفا بذلك قول الله تعالى : « انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والفارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليهم حكيم » سورة التوبة ، الآية : 60 .

2 - عدم قطعه يد السارق عام المجاعة ، مخالفا بذلك قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم » - سورة المائدة ، الآية : 38 .

3 - قتل الجماعة بالواحد ، مخالفا بذلك قوله تعالى : « وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن ، والجروح قصاص ، فمن تصدق به فهو كفارة له ، ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الظالمون » - سورة المائدة ، الآية : 45 .  
ولقوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى » - سورة البقرة ، الآية : 178 .

4 - الزام المطلق ثلاثا - بلفظ واحد - بما التزم به ، مخالفا بذلك قوله تعالى : « الطلاق مرتان ، فامسك بمعروف أو تسريح باحسان » - سورة البقرة ، الآية : 229 .

فما مدى صحة ادعاء مخالفة عمر رضي الله عنه لنص القرآن اتباعا للمصلحة ، في كل مسألة من المسائل السابقة ؟

### المسألة الاولى : الفاء سهم المؤلفه قلوبهم من الزكاة ؟

ان الفاء عمر رضي الله عنه سهم المؤلفه قلوبهم - الداخلين حديثا في الاسلام - من الزكاة ، انما هو اجتهاد في تحقيق المناط ، او ايقاف للحكم لا انعدام علته ، وليس اثارا للمصلحة على النص على أي حال .

وذلك ان الله تعالى اناط حق الزكاة للمؤلفة قلوبهم - في الآية - بتألفهم - اذ استعمال المشتق يؤذن بعلية ما منه الاشتقاق - وتألفهم يكون بالاحسان اليهم بسائر وجوه الاحسان ، ومن جملة ان يدفع اليهم من مال الزكاة ، وكلما تحقق المناط - وهو التألف - تحقق الحكم المتعلق به

— وهو أعطائهم من الزكاة — وكلما انتفى المناط — بأن لم يجد المسلمون حاجة الى تالفهم — لم يبق لهم حق في الزكاة ، مثلهم في ذلك مثل الفقير يعطني من الزكاة ما دام فقيرا ، فان اغناه الله لم يبق مستحقا لها — اذ الحكم يدور مع العلة وجودا وعدما —

ولقد تبين لعمر رضي الله عنه ان مناط حق المؤلفه قلوبهم في الزكاة لم يعد متحققا في عهده اذ اصبح المسلمون في عزة يومنة ولم يعودوا في حاجة الى ان يخطبوا ود احد بالمال ، ولذلك لم يبق للداخلين في الاسلام — بهذا الوصف — حق في الزكاة .

فما فعله عمر رضي الله عنه في هذه المسألة — كما يقول صاحب مسلم الثبوت — ج : 2 ص : 84 ، انما هو من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء العلة ، وليس فيه الفاء للنص القرآني في سبيل المصلحة .

#### المسألة الثانية : عدم قطع يد السارق عام المجاعة :

وان عدم قطع عمر رضي الله عنه يد السارق عام المجاعة متفق تمام الاتفاق مع قوله صلى الله عليه وسلم : « ادراوا الحدود بالشبهات » وفي رواية أخرى : « ادراوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم ، فان وجدتم للمسلم مخرجا فخلوا سبيله ، فان الامام لان يخطيء في العفو خير من ان يخطيء في العقوبة » — رواه الترمذي واحمد —

فهذا الحديث مخصص لكل النصوص الشرعية التي شرعت الحدود، ومنها حد السرقة ، وقد رأى عمر رضي الله عنه ان من جملة الشبه التي التي تسقط هذا الحد ان يسرق الانسان وقت المجاعة ، لتعلق شبهة حق له — حينئذ — فيما سرقه ، وذلك كالمضطر الذي يأخذ من مال غيره ما يسد به ضرورته ولو من دون اذن صاحبه .

فما فعله عمر رضي الله عنه في هذه المسألة راجع الى تخصيص الكتاب بالسنة ، والى الاجتهاد في اعتبار المجاعة شبهة مسقطه لحد السرقة ، وليس فيه — ايضا — اهدار لنص في سبيل مصلحة .

### المسألة الثالثة : قتل الجماعة بالواحد :

وان قتل عمر رضي الله عنه لجميع المشتركين في قتل واحد - مهما كان عددهم - فليس فيه مخالفة للآيتين المذكورتين ، وذلك لما يلي :

1 - أن الآية الأولى : « وكتبنا عليهم أن النفس بالنفس ... » إنما هي أخبار عن شريعة قوم موسى - كما قال عنها عامة المفسرين - والراجح لدى جمهور الأصوليين : أن شرع من قبلنا ليس شرعا لنا ، إذا لم يثبت في شرعنا ما يؤيده .

وإذن ، فهذه الآية لا يصح الاستدلال بها حكم القصاص في الشريعة الإسلامية ، وبالتالي لا يصح أن نقول : أن عمر رضي الله عنه خالفها في قتله الجماعة بالواحد .

2 - أما الآية الثانية : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى ... » فيلاحظ أنها ليست بصدد بيان حكم قتل الواحد بالواحد ، أو قتل الجماعة بالواحد ، وإنما هي بصدد انكار ما كان عليه العرب في الجاهلية من الأخذ بالشار ، حيث تقتل القبيلة بالمقتول منهم كل من تصل إليه يدهم من قبيلة القاتل - من غير مراعاة للمماثلة في الجنس والحرية ... - ولو لم يكن له بجريمة القتل أدنى علاقة - بدليل سبب نزولها :

جاء في الجزء السادس من كتاب « الام » للإمام الشافعي - ص : 21 ما نصه : « قالوا : قوله تعالى : ( كتب عليكم القصاص في القتلى ... ) كان بدء ذلك في حيين من العرب اقتتلوا قبل الإسلام بقليل ، وكان لأحد الحيين فضل على الآخر فأقسموا بالله ليقتلن بالانثى الذكر وبالعبد منهم الحر ، فلما نزلت هذه الآية رضوا وسلموا » .

3 - نعم ، أن العبرة بعموم اللفظ وبمعطياته لا بسبب نزوله ، وعلى التسليم بهذا فإن الآية إنما تدل على أن الحر يقتل بالحر ، والعبد يقتل بالعبد ، والانثى تقتل بالانثى ، أما حكم قتل الجماعة بالواحد فإن الآية ساكتة عنه .

فاذا جاء عمر رضي الله عنه وافتي بأن الجماعة تقتل بالواحد لسم يكن مخالفا لنص الآية ، وانما هو اجتهاد فيما لم يرد فيه نص ، حيث رأى ان مصلحة الزجر التي من اجلها شرع القصاص لا تتحقق اذا لم تقتل الجماعة بالواحد .

وعليه فيكون مستند عمر رضي الله عنه فيما ذهب اليه - في هذه المسألة - هو الاستحسان - عند من يقول به - او المصالح المرسله - على مذهب المالكية - من غير ان يكون في ذلك مخالفة لنص شرعي ، اذ هذا النص - بناء على التحليل المتقدم ، والذي قال به كثير من الفقهاء ، ومن جملتهم الزنجاني في كتابه : « تخريج الفروع على الاصول » - ص : 171 وما بعدها - ليس بموجود اصلا .

4 - على ان المتمعن في الآيتين المذكورتين ، قد يرى ان دلالتهما واضحة فيما ذهب اليه عمر رضي الله عنه - من قتل الجماعة بالواحد - وذلك ان الآيتين المذكورتين ، دللتا على ان علة القتل قصاصا هي القتل ، اذ الباء - في الآية الاولى - تدل على السببية ، وكذلك : « في » - في الآية الثانية - تدل على السببية ايضا .

فالقتل - الذي هو علة القصاص - انما هو الفعل المؤدي الى ازهاق الروح ، ومما لا ريب فيه ان كل فرد من الجماعة - التي اشتركت في قتل الواحد - قام بالفعل المزهق للروح - لو لم يشاركه في فعله أحد - وبذلك يصدق على كل واحد منهم انه قاتل - ومعنى هذا ان علة القصاص وجدت كاملة في كل فرد من افراد الجماعة - القاتلة - على حدة ، وبذلك يكون مستحقا للقتل قصاصا .

وعلى هذا التحليل يكون عمر رضي الله عنه - في قتله الجماعة بالواحد - عاملا بمقتضى منطوق الآية وما تدل عليه .

والمهم هو اننا - كيفما قلنا هذه المسألة - وصلنا الى ان عمر رضي الله عنه لم يخالف فيها - ايضا - نصا شرعيا اثارا للمصلحة .

#### المسألة الرابعة : الزام المطلق ثلاثا بلفظ واحد بما التزم به .

ان الزام عمر رضي الله عنه المطلق ثلاثا - بلفظ واحد - بما التزم به ، وهو ثلاث تطبيقات - بحيث تبين منه امراته بذلك - ليس فيه مخالفة

لقوله تعالى : « الطلاق مرتان فامسك بمعروف أو تسريح بإحسان »  
وبيان ذلك :

أن الآية أرشاد لما يجب على المسلم أن يتبعه في الطلاق ، وذلك بأن يطلق مرة بعد أخرى ، فهذا هو الإطار الذي حدده الشارع له ، فإن تعدى هذا الإطار ، وطلق ثلاثا بلفظ واحد فإنه يكون كمن طلق في الحيض مخالفا لما سنه الله له في الطلاق في قوله تعالى : « يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ... » - سورة الطلاق ، الآية : 1 - فكان بذلك ظالما لنفسه ، ولذلك قال تعالى في نفس هذه الآية : « تلك حدود الله ، ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه » .

أما حكم من طلق ثلاثا بلفظ واحد - دفعة - فلا دلالة لآية : « الطلاق مرتان ... » عليه ، وإنما يكون مستنده دليلا آخر يجب أن يبحث عنه خارج الآية .

والذي نعتقده هو أن سيدنا عمر رضي الله عنه قضى في هذه المسألة بما ثبت في السنة من أن الطلاق الثلاث بلفظ واحد « يجعل الطلاق بائنا » ومنها :

أ - ما أخرجه البيهقي في سننه والطبراني وغيرهما - بسند صحيح - أن عائشة بنت الفضل كانت عند الحسن بن علي ، فلما بويع بالخلافة هناته ، فقال الحسن : اتظاهرين الشماتة بقتل أمير المؤمنين ؟ أنت طالق ثلاثا - ومتعها بعشرة آلاف - ثم قال : لولا أنني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم جدي - أو سمعت أبي يحدث عن جدي صلى الله عليه وسلم - أنه قال : « إذا طلق الرجل امرأته ثلاثا عند الأقراء ، أو طلقها ثلاثا مبهما ، لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره - لراجعها » .

ب - ما رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه والدارقطني والشافعي من أن ركانة طلق زوجته البتة ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : « الله ما أردت إلا واحدة ؟ قال : الله ما أردت إلا واحدة - فردها إليه » .

فلو أراد ركانة الثلاثة لوقعن والا لم يكن لتحليفه معنى .

أما ما رواه الإمام أحمد - فقط - عن سعد بن إبراهيم قال : أنبأني أبي عن محمد بن اسحاق قال : حدثني داود بن الحسين عن عكرمة عن

ابن عباس رضي الله عنهما انه قال : طلق ركاة زوجته ثلاثا في مجلس واحد ، فحزن عليها حزنا شديدا ، فسأله النبي صلى الله عليه وسلم : كيف طلقتهما ؟ قال : طلقتهما ثلاثا في مجلس واحد . قال : انما تلك واحدة فراجعهما ان شئت . »

اقول : ان رواية حديث ركاة - هذا - بهذا اللفظ ضعيفة من حيث السند ، لان فيه محمد بن اسحاق ، وداود بن الحصين .

وقد كذب مالك وسليمان التميمي ويحيى القطان وهشام بن عروة - محمد بن اسحاق ، قالوا : وكان يدلس عن الضعفاء ، وينقل عن كتب أهل الكتاب من غير ان يتبين . وداود بن الحصين من الدعاة الى مذهب الخوارج ، وقال ابن المديني وابو داود : ما رواه ابن الحصين عن عكرمة - فمكرر . وقال سفيان بن عيينة ، كنا ننفي حديثه ، وقد أكثر رجال الجرح والتعديل من الحديث عنه في هذا ، مما يمكن مراجعته في « ميزان الاعتدال » ج : 1 ص : 317 ، وج : 3 ص : 21 - 22 - ط . السعادة .

بل جاء في النووي عن مسلم - ج : 10 ص : 70 - « اما رواية : ان ركاة طلق ثلاثا فجعلها الرسول صلى الله عليه وسلم واحدة - فرواية ضعيفة عن قوم مجهولين » .

ج - ما رواه البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها من ان امرأة رفاعة القرطبي جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم : فقالت : يا رسول الله ان رفاعة طاقني فبت طلاقي ، واني تكحت بعده عبد الرحمن ابن الزبير القرظي ، وان ما معه مثل الهذبة ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لعلك تريدان ان ترجعي الى رفاعة لا ، حتى يذوق عسيلتك وتذوقي عسيلته » .

جاء في « اختلاف الحديث - ص : 314 وما بعدها - » قال الشافعي : « فان قيل : فقد يحتمل ان يكون رفاعة بت طلاقها في مرات ، قلت : ظاهرة في مرة واحدة ، وبت انما هي ثلاث مرات اذا احتملت ثلاثا » .

د - ما رواه الشيخان في باب اللعان من ان عويمر العجلاني قال - بعد ان لاعن زوجته في مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم - « كذبت عليها يا رسول الله ان امسكتها ، هي طالق ثلاثا » .

فبناء على قاعدة : « السكوت في معرض البيان بيان » فاننا نأخذ من هذا الحديث ان الطلاق الثلاث بلفظ واحد يقع به الطلاق باثنا ، وذلك ان رفاعه وان قال : « هي طالق ثلاثا » بعد اللعان ، فلم يصادف قوله محلا - فان مقتضى التعليم والارشاد ان يخبره النبي صلى الله عليه وسلم : ان الطلاق الثلاث ليس بشيء او هو طلاق واحد حتى وان صادف محلا صحيحا . فلما لم يبين له النبي صلى الله عليه وسلم ذلك دل على اقراره صلى الله عليه وسلم : بأن ايقاع الطلاق ثلاثا دفعة يقع باثنا عند ما يصادف محلا .

هـ - ما ورد في الصحيحين عن فاطمة بنت قيس ، قالت : طلقني زوجي ثلاثا فلم يجعل لي رسول الله صلى الله عليه وسلم نفقة ولا سكنى .

وقد جاء في « سنن ابن ماجه » في باب : « من طلق ثلاثا في مجلس واحد » : « ان عامرا الشعبي قال : قلت لفاطمة بنت قيس : حدثيني عن طلاقك ، قالت : « طلقني زوجي ثلاثا وهو خارج الى اليمن . فجاز ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم » .

وظاهر الثلاث المذكورة في هذا الحديث انها كانت دفعة واحدة ، واللفظ لا يصرف عن ظاهرة الال دليل ، ولا وجود له .

هذا وقد أكد الصحابة رضوان الله عليهم ما يفهم من الاحاديث السابقة - من ان الطلاق الثلاث بلفظ واحد يقع باثنا -

فقد جاء في ( تنوير الحوالك ) ج : 2 ص : 49 - ما نصه : « حدثني يحيى عن مالك انه بلغه ان رجلا قال لعبد الله بن عباس : اني طلق امراتي مائة تطليقة ، فما ذا ترى علي ؟ فقال له ابن عباس : طلق منك لثلاث ، وسبع وتسعون اتخذت بها آيات الله هزوا . وحدثني عن مالك انه بلغه ان رجلا جاء الى عبد الله بن مسعود فقال : اني طلق امراتي ثمانى تطليقات ، فقال ابن مسعود فماذا قيل لك ؟ قال : قيل لي ، انها بانت مني : فقال ابن مسعود : صدقوا ، من طلق كما امره الله فقد بين الله له ، ومن لبس على نفسه لبسا جعلنا لبسه ملصقا به ، لا تلبسوا على انفسكم ونتحمله عنكم هو كما تقولون » .

وقد ذكر القرطبي في الجزء الثالث من تفسيره - ص : 128 - نقلا عن الطحاوي - ان سعيد بن جبير ومجاهد وعطاء وعمرو بن دينار

ومحمد ابن أبياس والنعمان بن أبي عياش - روى عن ابن عباس فيمن طلق امراته ثلاثا : « أنه قد عصى ربه ، وبانت منه امراته ، ولا ينكحها الا بعد زوج ... »

نعم روى الامام مسلم عن ابن عباس انه قال : « كان الطلاق الثلاث على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر ، وسنتين من خلافة عمر - طلاق الثلاث واحدة ، فقال عمر بن الخطاب : ان الناس قد استعجلوا امرأ كانت لهم فيه اناة ، فلو أمضيناه عليهم . »

فهذا الحديث يدل - في نظر الذين يقولون : بتقديم المصلحة على النص - على ان الطلاق يجب ان يكون مرة بعد اخرى - كما هو مقتضى آية : « الطلاق مرتان ... » - فان جمعت الثلاث في لفظ واحد دفعة كان العدد غير معتبر ، ولم يعتبر لفاعل ذلك الا طلقة واحدة ، فهذا ما جرى به العمل في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وصدر خلافة عمر رضي الله عنه ، واذن فما فعله عمر رضي الله عنه - بعد ذلك - من اعتباره باثنا ما هو الا اتباعا لمصلحة زجر الناس حتى يقلعوا عن ايقاع الطلاق الثلاث دفعة ، مخالفا بذلك السنة التي دل عليها الحديث المذكور.

هكذا يفهم اولئك المصلحون ، ونحن يمكن ان نناقشهم بأن الحديث ضعيف .

فقد ضعفه كثير من رجال الحديث ، وفي مقدمتهم ابن عبد البر الذي انكر رواية طاووس لهذا الحديث وقال : « رواية طاووس وهم وغلط لم يعرج عليها واحد من علماء الامصار والشام والعراق والمشرق والمغرب » .

كما أن القرطبي في تفسيره ج : 3 ، ص : 128 - قال - بعد ان ذكر مذهب ابن عباس في بينونة الطلاق الذي يقع ثلاثا بلفظ واحد موثقا بنقل كثير من المحققين - : « وفي ذلك ما يدل على وهن رواية طاووس وغيره » اذ أن كثيرا من علماء الحديث - كيجي بن معين ويحيى بن سعيد القطان واحمد بن حنبل وابن المديني - ذهبوا الى تضعيف الحديث عند مخالفته لمذهب الصحابي الراوي له . وحيث ان هذا الحديث مروى عن ابن عباس وهو مخالف لمذهبه فذاك برهان على ضعفه ، فاذا أضفنا الى ذلك أنه مخالف للاحاديث السابقة - وهي احاديث صحيحة باتفاق - ولمذهب كثير من الصحابة تبين لنا شدة إغاله في الضعف .

وبما ان الحديث المذكور وارد في صحيح الامام مسلم ، فاننا لا نناقش اولئك المصلحين بضعف الحديث كما فعل ابن عبد البر والقرطبي - وانما ندفع ما ذهبوا اليه بانهم قد فهموا الحديث على غير الوجه المتعين في فهمه ، وهو انه اخبار عن اختلاف عادة الناس في ايقاع الطلاق ، لا عن تغيير الحكم في المسألة .

وذلك لان ظاهر الفاظ الحديث نفسه تدل على ان معناه هو ما ذكره القرطبي في تفسيره ج : 3 ، ص : 128 وما بعدها - نقلا عن ابي الوليد الباجي قال : « ان الناس - يعني اكثرهم - كانوا يوقعون طلقة واحدة ، بدل ايقاع الناس الآن ثلاث تطبيقات ، ويدل على صحة هذا التاويل ان عمر قال : « ان الناس قد استعجلوا في امر كانت لهم فيه اناة » ، فلو كان حالهم ذلك في اول الاسلام في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ما قاله ولا عابه عليهم انهم استعجلوا في امر كانت لهم فيه اناة » ثم قال القرطبي : « قلت : وما تأوله الباجي هو الذي ذكر معناه الطبري عن علماء الحديث ، اي انهم كانوا يطلقون طلقة واحدة الذي يطلقونه ثلاثا . اي ما كانوا يطلقون في قرء طلقة وانما يطلقون في جميع العدة واحدة . الى ان تبين وتنقضي العدة » .

وجاء في النووي على مسلم  $\frac{10}{100}$  ، ص : 70 وما بعدها - « الاصح ان معناه انه كان في اول الامر اذا قال لها : انت طالق ، انت طالق ، ولم ينو تأكيدا ولا ستينافا يحكم بوقوع طلقة لقله ارادتهم الاستيناف بذلك ، فحمل على الغالب الذي هو ارادة التأكيد ، فلما كان في زمن عمر رضي الله عنه ، وكثر استعمال الناس لهذه الصيغة وغلب منهم ارادة الاستيناف بها ، حملت عند الاطلاق على الثلاثة ، عملا بالغالب السابق الى الفهم في ذلك » .

وبهذا الفهم للحديث المذكور يصبح معناه منسجما تمام الانسجام مع الاحاديث السابقة الصحيحة التي ذكرناها سابقا ، ومتفقا تمام الاتفاق مع مذهب عامة الصحابة بما فيهم ابن عباس وابن مسعود وعمرو ... وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم اجمعين .

وهكذا نجد ان سيدنا عمر رضي الله عنه لما لم يجد في كتاب الله حكم من طلق زوجته ثلاثا دفعة التجأ الى السنة فطبق مقتضاها ، وما

فهو هو وما فهمه الصحابة منها ، فكيف يدعي أنه رضي الله عنه أهمل  
نصا شرعيا بجعله الطلاق الثلاث دفعة بائنا ، في سبيل مصلحة زجر الناس  
عنه .

والنتيجة التي نريد أن نصل إليها من وراء هذه المرحلة هي أن  
سيدنا عمر رضي الله عنه لم يهمل نصا من النصوص الشرعية أشارا  
للمصلحة في كل القضايا الأربعة التي يذكرها أولئك المصلحون ، بل أنه  
رضي الله عنه كان من أكثر الصحابة استيعابا للنصوص الشرعية وفهما  
لها وتمسكا بها .

جاء في كتاب : « اختلاف الحديث » - ص : 19 وما بعدها - نقلا  
عن الإمام الشافعي - « أن عمر رضي الله عنه قضى أن  
الدية للعاقلة ، ولم يورث المرأة من دية زوجها ، فأخبره الضحاك بن سفيان  
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إليه : أن يورث امرأة أشيم  
الضبابي من دية زوجها فرجع إليه عمر . وسأل مرة من عنده علم عن  
النبي صلى الله عليه وسلم في الجنين ، فأخبره حماد بن مالك : أن النبي  
صلى الله عليه وسلم قضى فيه بغرة ، فقال عمر بن الخطاب : أن كدنا أن  
تقضي في مثل هذا براينا » .

قال الشافعي في الرسالة - ص : 428 - « فقد رجع عمر عما كان  
يقضي لحديث الضحاك إلى أن خالف حكم نفسه ، وأخبر في الجنين أنه  
لو لم يسمع هذا يقضي فيه بغيره ، وقال أن كدنا أن تقضي في مثل هذا  
برائنا ، فلما أخبر رضي الله عنه بقضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم  
فيه سلم له ولم يجعل لنفسه إلا أتباعه » .

فحاشاه رضي الله عنه أن يثبت عنده نص شرعي ، وتبين له دلالة  
على حكم معين ، ثم يعدل عنه إلى رأي رآه ولو بدا له فيه ألف مصلحة .

وكانني بعمر رضي الله عنه قد استشف حجب الغيب ، فتوقع ما  
سوف يدعيه المصلحون في مستقبل الزمن من تقديم المصلحة على  
النصوص الشرعية ، فبين لنا حقيقة موقفهم هذا ، وحذرنا منهم فقال  
- فيما يرويه ابن القيم « أعلام الموقعين » ج : 1 ، ص : 53 - « أصحاب  
الرأي أعداء السنن ، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها ، وتفلت منهم أن

يعوها ، واستحيوا حين سئلوا أن يقولوا : لا نعلم ، فعارضوا السنن  
برأيهم ، فاياكم واياهم .

على ان موقف عمر رضي الله عنه من التمسك بالنصوص الشرعية  
هو موقف كل الصحابة والتابعين وكل المتمسكين بقوله تعالى : « وما كان  
لمومن ولا مومنة اذا اقضى الله ورسوله امرا ان تكون لهم الخيرة من  
امرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا » .

فليبحث أولئك المصلحون عن مستند آخر يبنون عليه مدعاهم من  
ان المصلحة تقدم على النص الشرعي وليتركوا ساحة عامة للمومنين  
طاهرة مبراة كما هي في الواقع .

### هل في المذاهب الفقهية فتاوي قدمت فيها المصلحة على النص الشرعي ؟

يقول الاستاذ علي حسب الله في كتابه : « اصول التشريع الاسلامي »  
ص : 175 وما بعدها : « فاذا عارضت المصلحة نصا او قياسا كان ذلك  
مجالا للبحث » ثم يقول : « واذا استعرضنا ما قدمناه من الفروع الماثورة  
في رعاية المصلحة وجدنا منها ما اعتبرت فيه المصلحة مع معارضتها  
للكتاب والسنة والقياس » ثم يقول : « ومن النوع الثاني - أي التي اعتبرت  
فيها المصلحة مع معارضتها للسنة - ترك التغريب في حد الزنا محافظة  
على الدين ، وهو معارض لقوله صلى الله عليه وسلم : ( البكر بالبكر جلد  
مائة وتغريب عام ) ومنه قتل الزنديق المستتر وان تاب ، اذا خيف ضرره ،  
محافظة على الدين ، وهو معارض لقوله صلى الله عليه وسلم : ( امرت ان  
اقتل الناس حتى يقولوا : لا اله الا الله ، فاذا قالوها عصموا مني دماءهم  
واموالهم الا بحقها ) ومنه دفع الاذى او الحرج والضيق باباحة اعطاء  
الصدقة الى بني هاشم . وجواز التسعير عند الحاجة اليه ، وجواز تلقي  
الركبان اذا كثرت السلع ، وجواز تفضيل بعض الاولاد على بعض في  
العطية اذا وجد ما يقتضي الزيادة او النقص ، وجواز قطع الشوك من  
فروع الشجر في الحرم اذا اعترض طريق الحجاج وآذاهم ، وقد نهت  
السنة عن كل ذلك » . اهـ

واذن فهذه سبع مسائل - وقعت فيها الفتوى بما يخالف مقتضى

السنة ، مما يدل - في نظر الاستاذ علي حسب الله - على ان المصلحة تقدم على النص الشرعي ، وفي مختلف المذاهب الفقهية .

ونحن في سبيل ابطال مدعاة - سنتناولها واحدة بعد اخرى - كما ذكرها الاستاذ - موضحين الاساس الذي بنيت عليه .

### 1 - ترك التغريب في حد الزنا :

هذا مذهب ذهب اليه الحنفية ، وقد بنوه على اساس : ان الحد المذكور في القرآن للزنى في قوله تعالى : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » - انما هو الجلد ، وقد زاد الحديث : ( البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ) على الجلد - المذكور في القرآن - تغريب عام .

ومعلوم ان الزيادة على النص تعتبر - عند الحنفية - نسخا - وخبر الاحاد - عندهم - لا ينسخ القرآن .

جاء في المبسوط السرخسي - ج : 9 ، ص 44 - : « وحجتنا فيه - اي في ترك التغريب - قوله تعالى : ( فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ) فقد جعل الجلد جميع حد الزنا ، فلو اوجبنا معه التغريب ، كان الجلد بعض الحد ، فيكون زيادة على النص ، وذلك يعدل النسخ . وروي ان محدجا سقيما وجد على بطن امة من اماء الحي يفجر بها ، فاتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : اضربوه مائة ، فقالوا : ان بدنه لا يحتمل الضرب ، فقال صلى الله عليه وسلم : خذوا عثكالا عليه مائة شمراخ فاضربوه بها ، ولم يأمره بالتغريب ولو كان ذلك حدا لتكلف له كما تكلف للحد » اهـ .

هذا ولقد حلل الجصاص موقف الحنفية - في هذه المسألة - تحليلا آخر ، حيث اعتبر ان التغريب المذكور في الحديث هو تعزير ، والتعزير من السياسة الشرعية التي يوكل امر تطبيقها الى نظر الامام ، وهو في ذلك يقول في « احكام القرآن » - ج : 3 ، ص : 314 - « وليس نفيه بحد ، وانما هو تعزير موكول الى رأي الامام : ان رأي نفيه فعل ، كما يجوز تعزير حبه حتى يحدث ثوبه » . اهـ

وعلى كل حال فليس ترك الحنفية لتغريب الزاني واقتصارهم على جلده مبنيا على تقديم المصلحة على النص الشرعي .

## 2 - قتل الزنديق وان تاب :

هذا مذهب ذهب اليه الامام مالك ، فقد جاء في « العيني على النجاري » - ج : 1 ، ص : 215 : « قال مالك : لا تقبل توبة الزنديق الا اذا كان لم يطلع عليه ، وجاء تائبا فانه تقبل توبته » وجاء في « مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح » للملا علي القاري - ص : 71 - : « وذهب مالك الى انه لا تقبل توبة الزنديق - وهو من يظهر الاسلام ويخفي الكفر ويعلم ذلك بان يقرأ ويطلع منه على كفر كان يخفيه » اهـ .

كما ذهب نفس المذهب الحنفية - مع اضطراب النقل في ذلك عن علمائهم - فقد جاء في « احكام القراءان » للحصاص - ص : 349 وما بعدها - « وذكر بشر بن الوليد عن ابي يوسف في الزنديق الذي يظهر الاسلام قال ابو حنيفة : استتيبه كالمرتد ، فان اسلم خليت سبيله ، وان ابي قتلته : وقال ابو يوسف كذلك زمانا ، فلما رأى ما يصنع الزنادقة ويعودون قال : ارى اذا اتيت بزنديق أمر بضرب عنقه ولا استتيبه » ثم قال : « وذكر سليمان بن شعيب عن ابيه عن ابي يوسف قال : اذا زعم الزنديق انه قد تاب حبسته حتى اعلم توبته » ثم ذكر عن ابي يوسف انه قال : « قال ابو حنيفة : اقتل الزنديق سرا فان توبته لا تعرف » اهـ .

ومع هذا الاضطراب في النقل عن علماء الحنفية في قبول توبة الزنديق فقد جاء في « شرح الدر المختار على تنوير الابصار » - ج : 3 ، ص : 456 - 457 : هامش ابن عابدين - ما نصه : « والكافر بسبب الزندقة لا توبة له ، وجعله في الفتح ظاهر المذهب » اهـ .

كما ذهب نفس المذهب بعض الشافعية ، قال النووي في « المنهاج » : « وان اسلم المرتد صح ، وترك وقيل : لا يقبل اسلامه ان ارتد الى كفر خفي كزندقة وباطنية » راجع المحلى على المنهاج ، ج : 4 ص : 177 .

وليس فيما ذهب اليه كل هؤلاء الفقهاء معارضة لقوله صلى الله عليه وسلم : « امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا : لا اله الا الله ، فاذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم ، الا بحقها » وبيان ذلك :

ان الحديث المذكور هو خاص بالفئات التي كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهم : المشركون والكفرة من أهل الكتاب والمنافقون ... اما الزندقة فهم فئة لم تظهر الا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم عند ما اتسعت حدود الدولة الإسلامية ، وترامت أطرافها .

ولا يمكن ان نقول : ان الزندقة هي عين النفاق ، وان اشترك المنافق والزنديق في التستر بالاسلام واخفاء الكفر ، وذلك لان المنافق لا يكاد يعلم حقيقة كفره الا بالقرائن المنبئة عن كفره الذي لا يتعدى ضرره الى غيره : اما الزنديق فانه لا يدخر وسعا في الدعوة الى كفره وبث سموم معتقده فيمن حوله كلما سنحت له الظروف بذلك - بالقاء المحاضرات او تدوين الكتب ... مثلا او غير ذلك من وسائل الدعوة السافرة - وهو مع ذلك قد يعلن كلمتي الشهادة ، تقية واغراقا منه في التلبيس على الناس .

واذا ثبت ان الزنديق ليس هو المنافق ، ولا من مشمولات الحديث - عند سائر المذاهب - فيكون حكمه مجالا للنظر والاجتهاد ، لكل مجتهد ان يبني حكمه فيه على ما ثبت عنده من الاصول . وايا كانت نتيجة هذا الاجتهاد فانها لا تكون معارضة لنص الحديث المذكور ، اذ يكون اجتهادا مع عدم وجود النص .

فالذين ثبت عندهم الفرق بين الزنديق والمنافق ، قالوا : ان الزنديق لا تقبل توبته : الا ان يكون ذلك من تلقاء نفسه قبل ان يضبط بجريمته - لان توبته ما هي الا تقية يمارس بها نشاطه الهدام للاسلام والمسلمين ، وواعي عنه لعاد الى نشاطه من جديد ، ولذلك فانه يقتل ولا تقبل منه توبة على اساس المصالح المرسله او السياسية الشرعية او الاستحسان ... - حسب اختلاف المذاهب في الاصول المعتمدة عندها - ما دام ليس هناك نص صريح في حكمه .

اما الذين لم يثبت لديهم فرق بين الزنديق والمنافق ، فقد قاسوا الزنديق على المنافق ، فلم يفرقوا في الحكم الذي يلزمهما . وهكذا يتبين لنا انه سواء الذين ذهبوا المذهب الاول او الذين ذهبوا المذهب الثاني لم يجتهدوا مع ورود النص ، وانما اجتهدوا حيث لا نص خاص بالمسألة ، فيف يقال عن المذهب الاول : انه عارض الحديث ابشارا للمصلحة !!

### 3 - أعطاء الزكاة لبني هاشم :

يقول تعالى « وأعلموا أن ما غنمتم من شيء فإن الله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، ان كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان ، والله على كل شيء قدير » - سورة الانفال ، آية : 41 .

فظاهر هذه الآية أن الفئمة تقسم خمسة اقسام : أربعة أخماس للمقاتلين - الذين استحوذوا عليها - والخمس الباقي يقسم بين الفئات التي حددتها الآية .

وقد اختلفت الرواية عن ابن عباس رضي الله عنه في الكيفية التي كان يقسم بها هذا الخمس الباقي - في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم - بين الفئات المذكورة في الآية :

فقد روى أبو يوسف في كتاب « الخراج » - ص : 19 - عن ابن عباس رضي الله عنه أن الخمس في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم كان خمسة أسهم : لله وللرسول سهم ، ولذوي القربى سهم ، ولليتامى والمساكين وابن السبيل ثلاثة أسهم .

وروى أبو عبيد في كتاب « الاموال » - ص : 325 - عن ابن عباس رضي الله عنه - أيضا - قال كانت الفئمة تنقسم على خمسة أخماس : فأربعة منها لمن قاتل عليها ، وخمس واحد يقسم على أربعة : فربع لله وللرسول ولذوي القربى - يعني قرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم - قال : فما كان لله وللرسول فيها فهو لقرابة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولم يأخذ النبي صلى الله عليه وسلم من الخمس شيئا ، والربع الثاني لليتامى ، والربع الثالث للمساكين ، والربع الرابع لابن السبيل - وهو الضعيف الفقير الذي ينزل بالمسلمين .

ونحن لا نرى تضاربا بين الروایتين عن ابن عباس رضي الله عنه ، وذلك أن تحديد الجهات التي يصرف فيها خمس الفئمة الباقي - في الآية - ليس على سبيل الحصر . وإنما هدفه ان يصرف مصرف الخير والنفع حسب ما يرثيه الامام من مصالح المسلمين وحاجتهم . ويدلنا على

ذلك المقارنة بين آية الغنيمة السابقة والآية التي تحدد مصارف الفسء  
- من جهة - والآية التي تحدد مصارف الزكاة من جهة أخرى - قال  
أبو عبيد في كتاب « الاموال » - ص : 327 - ما نصه : « فإله تعالى  
يقول في الخمس ( واعلموا أن ما غنمتم من شيء فإن لله خمسة ... )  
فاسفتح الكلام بأن نسه إلى نفسه ثم ذكر أهله - أي أهل الخمس - بعد  
وكذلك قال في الفء : ( ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله ... )  
فنسه جل تناؤه إلى نفسه ثم ذكر أهله ... فصار فيهما - أي الفء  
والخمس - الخيار للامام في كل شيء يراد الله به ، فكانت أقرب إليه .

ولما ذكر سبحانه وتعالى الصدقة قال : ( إنما - المفيدة للحصر -  
الصدقات للفقراء والمساكين ... ) ولم يقل : لله ، ولكذا ، فأوجبها لهم ولم  
يجعل لاحد فيها خيارا « اهـ .

واذن فتوزع خمس الغنيمة موكل امره للامام ، وبذلك تجمع بين  
الروايتين السابقتين عن ابن عباس رضي الله عنه ، حيث أخبر في كل  
رواية عن تصرف تصرفه الرسول صلى الله عليه وسلم في الخمس  
بمقتضى ما له من حق الامامية .

ونلى كل من الروايتين فاننا نلاحظ أن بني هاشم أعطوا من خمس  
الغنيمة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم . ولذلك لم يكن لهم أن  
ياخذوا من مال الزكاة أيضا .

وفي هذا الاطار يجب أن نضع الحديث الذي ينهى بني هاشم عن  
الاخذ من الزكاة ، وينفرهم من أن تشرئب نفوسهم إليها في عهده صلى الله  
عليه وسلم - والذي يدعي الاستاذ علي حسب الله - أن من أفتى باعطاء  
الزكاة لهم يكون مخالفا لنصه .

ففي « الكتاب » لمحمد بن الحسن - رواية عن النبي صلى الله عليه  
وسلم ، قال : « يا بني هاشم ان الله كره اليكم غالة أيدي الناس .  
وأساخهم وعوضهم عنها بخمس الخمس » .

وقد جاء في « حاشية قاضي زادة على فتح القدير » - ج : 2  
ص : 24 : « لكن هذا اللفظ - أي لفظ هذا الحديث - غريب ، والمعروف  
ما في مسلم أن الصدقات لا تنبغي لآل محمد ، إنما هي أوساخ الناس » .

فعلة تنفير بني هاشم من اخذ الزكاة ومنعهم منها - بصريح هذا الحديث هي وصول خمس الخمس من الغنيمة اليهم - او ربع الخمس - فهو عوض لهم عن الزكاة .

ولما كانت قسمة خمس الغنيمة من حق الامام - كما سبق بيانه - فقد ارتأى كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم قسمة ذلك الخمس على نحو آخر كما نص على ذلك أبو عبيد في كتاب « الاموال » ص : 332 - حيث قسموه الى ثلاثة أسهم ، واسقطوا الباقي ، ذلك ان السهمين اللذين فرضهما الله تعالى لله ولرسوله ولذوي القربى - هكذا يحلل أبو عبيد - كان امرهما الى النبي صلى الله عليه وسلم فلما لحق ( صلعم ) بالرفيق الاعلى ، ارتفع هذان السهمان وصار الخمس كله للثلاثة الباقية : اليتامى والمساكين وابن السبيل . »

وجاء في كتاب « الخراج » لابي يوسف - ص : 21 - « اختلف الناس بعد وفاة رسول الله ( صلعم ) في هذين السهمين - سهم الرسول وسهم ذوي القربى - فقال قوم : سهم رسول الله ( صلعم ) للخليفة من بعده ، وقال آخرون : سهم ذوي القربى لقراة الرسول ، وقالت طائفة : سهم ذوي القربى للخليفة من بعده ، ثم اجمعوا على ان جعلوا هذين السهمين في الكراع والسلاح » ا هـ . أي في تجهيز الجيش ومصالحه .

والذي يهمنا مما ذكره كل من أبي عبيد وأبي يوسف ، هو ان بنسي هاشم لم يعد يصلهم نصيب من الغنيمة الذي هو عوض لهم عن الزكاة .

وحيث ان علة منع الحديث لبني هاشم من الاخذ من مال الزكاة وتنفيرهم من ذلك هي اخذهم نصيبهم من الغنيمة الذي هو عوض لهم عن الزكاة .

وحيث ان نصيبهم من الغنيمة لم يعد يصل اليهم .

وبناء على ما هو معروف من قواعد الفقه والاصول من انه : اذا بطلت العلة انتفى الحكم - واذا ذهب المانع عاد الممنوع ، وانه اذا ذهب العوض عاد المعوض ..

لكل ما سبق فانه اذا قالت المذاهب الفقهية - او بعضها - بأن من حق بني هاشم ان ياخذوا من الزكاة - لم يكن في قولها هذا معارضة لنص

الحديث في سبيل المصلحة المجردة ، وانما هو عمل بمقتضى نص الحديث نفسه بعد الدقة في فهمه في اطار الكتاب والسنة وقواعد الفقه والاصول . .

#### 4 - التسعير عند الحاجة :

روى أصحاب السنن عن أنس رضي الله عنه قال : « غلا السعر في المدينة على عند رسول الله ( ص ) ، فقال الناس : يا رسول الله ، غلا السعر فسر لنا ، فقال رسول الله ( ص ) أن الله هو المسمر القابض الباسط الرازق ، اني لارجو ان ألقى الله وليس أحد فيكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال » .

فظاهر هذا الحديث انه لا يجوز التسعير ، وانما يترك الناس أحراراً في فرض الائمان التي يريدونها على سلعهم ، ومع ذلك فقد روى عن مالك جواز التسعير ، كما ذكر الصنعاني ان كثيراً من الأئمة المتأخرين ذهبوا الى ذلك - انظر نقه السنة ج : 3 صفح 106 -

فهل يعتبر ما ذهب إليه هؤلاء الفقهاء من جواز التسعير عند الحاجة اهداراً لنص الحديث في سبيل المصلحة المجردة ؟

نحن لا نرى في التسعير عند الحاجة معارضة لنص الحديث وذلك لما يلي :

1 - انه ( ص ) علل امتناعه عن التسعير للناس ب : « اني لارجو ان ألقى الله وليس أحد فيكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال » وذلك لا يتم الا بمنع الناس من ان يظلم بعضهم بعضاً ، وذلك بحمايتهم جميعاً : فكما يحمي البائع من الزام المشتري اياه بسعر دون الذي يريد ، يحمي المشتري من الزام البائع اياه بالغبن الفاحش واستغلال حاجته لايقاع الظلم به .

وبحكم انه ( ص ) - بالاضافة الى انه رسول - امام ، مكلف باقامة ميزان العدالة بين الناس ، فقد يكون ( ص ) رأي ان سبب غلاء الاسعار ليس ناتجاً عن فداحة الارباح التي يبتغيها الباعة ، وانما هو ناتج عن غلاء الثمن الذي يشترون به سلعهم ، ولذلك امتنع عن التسعير مخافة ان يظلم الباعة ، ولو انه ( ص ) رأى ان غلاء الاسعار ناتج عن شره الباعة ابتغاء

الربح الفادح باستغلال حاجة الناس الى البضائع لما امتنع عن التسعير حتى لا يظلم الباعة المشترين فيكون مسؤولا عما لحقهم من ظلم .

وحيث ان الامام نائب عن رسول الله ( ص ) في رئاسة الدولة الاسلامية فان له ان يسعر عند الحاجة - اي عندما يلاحظ توالي التجار في الارباح استغلالا لحاجة المشترين نسعيراً لا يلحق غبنا بالتجار ولا ظلماً بالمشتريين ، رجاء ان يلقي الله وليس احد منهم يطلبه بمظلمة في مال . وبذلك يكون عاملاً بمقتضى الحديث ، لا انه الغاه في سبيل المصلحة المجردة .

ب - نهى رسول الله ( ص ) عن الاحتكار في كثير من الاحاديث منها ما رواه مسلم عن معمر بن عبد الله عن رسول الله ( ص ) انه قال : لا يحتكر الا خاطيء .

وعلة النهي عن الاحتكار هي ظلم الناس بمنعهم من الوصول الى ما يحتاجون اليه من اقوات وشبهها ، فيقاس رفع الاسعار دون موجب على الاحتكار بجامع الحيلولة بين الناس وما يحتاجون اليه .

وحيث انه مطلوب الضرب على ايدي المحتكرين فيجب ايضاً الضرب على ايدي التجار المتغالبين في الاسعار تواليًا جشعاً ، ومن وسائل ذلك - على الاقل - الزامهم بسعر معين تحدده الدولة .

وهكذا يكون هذا القياس مخصصاً لحديث التسعير السابق ، وخبر الواحد ، يخصص بالقياس اتفاقاً ، ولا قائل بتخصيص النص الشرعي بمجرد المصلحة اخرى ان يقول بتقديم المصلحة المجردة على النص الشرعي .

جاء في « فقه السنة » للسيد سابق - ج : 3 ص : 106 - « على أن التجار اذا ظلموا وتعدوا تعدياً فاحشاً يضر بالسوق وجب على الحاكم ان يتدخل ويحدد السعر صيانة لحقوق الناس ، ومنعاً للاحتكار ، وودفعاً للظلم الواقع عليهم من جشع التجار ، ولذلك يرى الامام مالك جواز التسعير كما يرى بعض الشافعية جوازه ايضاً في حالة الغلاء ... قال صاحب الهداية : ولا ينبغي للسلطان ان يسعر على الناس ، فان كان ارباب الطعام

يتحكمون ويتعدون في القيمة تعديا فاحشا ، وعجز القاضي عن صيانة حقوق المسلمين الا بالتسعير ، فحينئذ لا بأس به بمشورة اهل الراي والبصير » .

واذن فجواز التسعير عند الحاجة - سواء بنيناه على اساس فهم علة الحديث او على تخصيصه بالقياس على النهي عن الاحتكار - فليس فيه مخالفة لنص شرعي في سبيل مصلحة مجردة .

### 5 - جواز تلقي الركبان :

جاء في « تنوير الحوالك » للسيوطي - ج : 2 ص : 170 - « وحدثني مالك عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله ( ص ) قال : لا تلقوا الركبان للبيع ... » .

وروى مسلم عن ابي هريرة ان النبي (ص) قال : « لا تلقوا الجلب » وقال : « لا تلقوا الجلب فمن تلقاه فاشترى منه فاذا اتى السوق فهو بالخيار » .

قال السيد سابق في « فقه السنة » - ج : 3 ص : 119 - « وهذا النهي للتحريم ني قول اكثر العلماء » .

ولكن ينبغي ان نتفهم معنى تلقي الركبان - او الجلب - المنهي عنه نهى تحريم ، فالكلمتان مطلقتان من حيث اللغة فيجب ان تحددوا بمعناهما الاصطلاحي الذي يدل عليه العرف السائد بين الناس عند اطلاقهما في صدد التجارة والبيع ، وهو :

ان يقدم جماعة من الناس ببضائع لا يعرفون سعرها في البلد الذي هم مقدمون على الدخول اليه ، فيتلقاهم جماعة من تجار ذلك البلد بضواحيه وقد قلت تلك السلعة في سوق البلد ، فيستغلون جهلهم بسعر بضاعتهم فيشترونها منهم بسعر دون سعرها الحقيقي في سوق البلد .

فالنهي المحرم على تلقي الركبان لا ينطبق الا اذا توفرت جملة شروط منها :

أ - جهل الركبان ( الجلب ) بسعر البضائع داخل البلد ، ويدخل في ذلك ما لو أخبرهم المتلقي لهم بسعر دون السعر الحقيقي .

ب - ان يقع تلقيهم بضواحي البلد ، لا على مسافة بعيدة منه .

ج - ان تقل تلك السلعة المطلوبة داخل سوق البلد - مما يكون مدعاة الى تسابق التجار اليها .

د - ان يشتريها المتلقي لهم منهم بثمن دون سعرها الحقيقي في سوق البلد .

فهذه جملة شروط اذا توفرت اعتبر الشخص متلقيا للركبان ( الجلب ) وواقعا تحت طائلة النهي المحرم في الحديث ، وكان للجالب الخيار اذا دخل السوق - ووجد انه قد باع سلعته بثمن اقل من ثمنها الحقيقي - في امضاء البيع ، او استرداد سلعته ورد الثمن الى من تلقاه .

اما اذا انتفى شرط من الشروط المذكورة فيجوز تلقي الركبان - ان صح هذا التعبير من الناحية اللغوية اما من الناحية الاصطلاحية الفقهية فغير صحيح - وهذا ما يقول به الذين يرون جواز تلقي الركبان من مالكية وشافعية وغيرهم - كما يفهم مراجعة « بداية المجتهد » لابن رشد - ج : 2 ص : 165 - ومن الشوكاني على منتقى الاخبار - ج : 5 ص : 142 .

فهم لم يهدروا نص الحديث في سبيل المصلحة وانما فهموه في ضوء المعنى الاصطلاحي المتعارف عليه في عصر النبي ( ص ) ومتى كان فهم النص في ضوء ظروفه الفاء له !

## 6 - جواز تفضيل بعض الاولاد على بعض في العطية :

جاء في « تنوير الحوالك » - ج : 2 ص : 222 - « حدثنا يحيى عن مالك عن ابن شهاب عن حميد بن عبد الرحمان بن عوف ، وعن محمد بن النعمان بن بشير انهما حدثاه عن النعمان بن بشير انه قال : ان اباه بشيرا اتى به الى رسول الله (ص) فقال : « اني نحتل ابني هذا غلاما كان

لي « ، فقال رسول الله ( ص ) : « أكل ولدك نحلته مثل هذا ؟ » فقال : لا قال رسول الله ( ص ) : « فارتجعه » قال في « تيسير الوصول الى جامع الاصول من حديث الرسول ( ص ) » - ج : 4 ص : 290 - « اخرجته الخمسة » .

وهناك روايات أخرى لهذا الحديث نورد منها ما أورده صاحب « فقه السنة » - ج : 3 ص : 544 - لما لها من أهمية في تجلية موضوعنا : « عن الشعبي عن النعمان بن بشير قال : انحلني أبي نحلا - قال اسماعيل ابن سالم من بين القوم : نحلته غلاما له - قال - فقالت له أمي عمرة بنت ربيعة : أيت رسول الله ( ص ) فأشهدته ، فأتى النبي ( ص ) فذكر ذلك له فقال : أني نحللت ابني النعمان نحلا ، وإن عمرة سألتني أن أشهدك على ذلك قال : فقال : لك ولد سواء ؟ قال : فقالت نعم قال : فكلهم أعطيت مثل ما أعطيت النعمان ؟ قال لا قال - فقال : بعض هؤلاء المحدثين هذا جور وقال بعضهم : هذا تلجئة - فاشهد على هذا غيري - قال مغيرة في حديثه : اليس يسرك أن يكونوا لك في البر واللفظ سواء ؟ قال نعم . قال : فاشهد على هذا غيري . وذكر مجاهد في حديثه : أن لهم عليك من الحق أن تعدل بينهم ، كما أن لك عليهم من الحق أن يبروك » اهـ .

بناء على هذا الحديث وما ورد فيه من أمره ( ص ) لبشير أن يرتجع ما نحلته لابنه دون أخوته ، ذهب بعض الفقهاء الى حرمة تفضيل بعض الابناء على بعض في العطية والبر ، حيث جعلوا ذلك الامر الوارد في الحديث على ظاهرة - الوجوب ، ومعلوم ان الامر بالشيء نهى ضده والاصل في النهي ان يدل على الحرمة ، ولا يخرج عنها الى غيرهما - كالكراهة الا بقرينة .

جاء في « فقه السنة » - ج : 3 ص : 544 - « لا يحل لاي شخص ان يفضل بعض ابنائه في العطاء لما في ذلك من زرع العداوة ، وقطع الصلات التي امر الله بها أن توصل ، وقد ذهب الى هذا الامام احمد واسحاق والثوري وطائفة وبعض المالكية وقالوا : ان التفضيل بين الابناء باطل ، وجور ، ويجب على فاعله ابطائه ، وقو صرح البخاري بهذا .. » هـ

ولكن الجمهور ذهب الى كراهة تفضيل بعض الابناء على بعض - فقط - مطلقا - أي سواء وجد ما يقتضي الزيادة او النقص او لم يوجد

ذلك ( لا كما يذهب الاستاذ علي حسب الله من ادعاء الجواز - الذي قد يفهم منه الاباحة - اذا وجد ما يقتضي الزيادة او النقص ) .

جاء في « فقه السنة » ايضا - ج : 3 ص : 546 - « وذهب الاحناف والشافعي ومالك والجمهور من العلماء الى ان التسوية بين الابناء مستحبة وان فعل ذلك نفذ... » هـ . ( ومعلوم ان الاستحباب تقابله الكراهية ) .

وان مستند الجمهور فيما ذهبوا اليه - من الكراهة فقط - هو نفس الحديث السابق وذلك انهم حملوا الامر فيه على الارشاد ، والنهي الذي يستلزمه على الكراهية ، لما قام عندهم من دليل - بل من ادلة على ذلك - نستخلص بعضها مما اورده صاحب « فقه السنة » - ج : 3 ص : 546 - نقلا عن الشوكاني في « نيل الاوطار » فيما يلي :

— ان الموهوب للنعمان كان جميع مال والده - حكاه ابن عبد البر -

— ان العطية المذكورة في الحديث لم تنجز ، وانما جاء بشير يستشير النبي ( ص ) في ذلك ، فاشار عليه بالافعل فتترك ما كان عازما عليه .

— ان النعمان كان كبيرا ولم يكن قبض الموهوب ، فجاز لابييه الرجوع - ذكره الطحاوي -

— ان قوله ( ص ) : « ارجعه » دليل على الصحة ، ولو لم تصح الهبة لم يصح الرجوع ، وانما امره بالرجوع ، لان للوالد ان يرجع فيما وهب لولده ، وان كان الافضل خلاف ذلك ، لكن استحباب التسوية رجح على ذلك فلذلك امره به .

— ان قوله ( ص ) : « اشهد على ذلك غيري » اذن « بالاشهاد على ذلك ، وانما امتنع ( ص ) من ذلك لكونه الامام ، وكأنه قال : لا اشهد لان الامام ليس من شأنه ان يشهد وانما في شأنه ان يحكم » - حكاه الطحاوي وارتضاه ابن القصار .

— قوله ( ص ) : « الا سويت بينهم ؟ » — كما في بعض روايات الحديث — دليل على أن المراد بالامر الاستحباب وبالنهي التنزيه .  
— ورد في بعض روايات الحديث : « قاربوا بين ابنائكم » « لا »  
« سـووا » .

— في التشبيه الواقع بينهم في التسوية بينهم ، بالتسوية منهم في البر قرينة تدل على أن الامر للنذب .

— أن الاجماع انعقد على جواز عطية الرجل ماله الا جانب دون اولاده ، فاذا جاز له أن يخرج جميع اولاده من ماله لتمليك الغير جاز له أن يخرج بعض اولاده بالتمليك لبعضهم ، فهذا قياس جلي ينبغي أن يصرف النهي به في الحديث إلى الكراهة عملاً بالدليلين .

ولسنا هنا بصدد ترجيح ما ذهب اليه الجمهور او ما ذهب اليه غيرهم وانما المهم عندنا هو أن نلاحظ أن كلا الفرقتين متشبهة بنص الحديث وتجتهد في فهمه وفقاً لقواعد الاصول من غير أن يدعي أحد أن النص يهرق نقدياً للمصلحة عليه .

## 7 - جواز قطع الشوك المؤذي للناس في الحرم :

جاء في « تيسير الوصول الى جامع الاصول من احاديث الرسول ( ص ) » — ج : 3 ص : 117 « وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال : رسول الله ( ص ) — يوم الفتح — لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية ، وإذا استنفرتم فانفروا ... »

ثم قال : أن هذا أنبلد وهو حرام بحرمة الله الى يوم القيامة ، وأنه لم يحل القتال فيه لاحد قبلي ، ولم يحل لي الا ساعة من نهار ، فهو حرام بحرمة الله تعالى الى يوم القيامة ، لا يعضد شوكه ، ولا ينفر صيده ولا يلتقط لقطته الا من عرفها ، ولا يختلي خلاه ، قال العباس : الا الاذخر ، فقال ( ص ) : الا الاذخر — أخرجه الخمسة الا الترمذي « اهـ » .

فبناء على هذا الحديث يذهب عامة الفقهاء الى حرمة فعل سائر ما ذكر فيه بمكة المكرمة ومن ذلك قطع الشوك .

الا أن من الفقهاء من رأى حرمة قطع شوكة مطلقا - تمسكا بظاهر الحديث - ومنهم من رأى جواز قطع الشوك اذا اعترض طريق الناس وأذا هم .

وحجة هؤلاء فيما ذهبوا اليه ما يلي :

روى البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنهما : « خمس من الدواب كلهن فواسق يقتلن في الحل والحرام : الغراب والحداة والعقرب والفارة والكلب العقور » .

فهذا الحديث يدل على جواز قتل الفواسق المذكورة فيه في الحرم، مستثنيا اياها من الصيد المحرم - فيه أيضا - بعله أنها مؤدية ، فيقاس عليها الشوك المعترض طريق الناس بجامع الاذى في كل .

واذن فالفقهاء الذين ذهبوا الى جواز قطع الشوك المؤذي للناس بالحرم خصصوا حديث النهي عن ذلك ، بقياس صحيح ، وقد اتفق القائلون بالقياس على أنه من المخصصات لعموم النص الشرعي فأين هذا من تقديم المصلحة على النص !!

وهكذا يبدو لنا بوضوح ان سائر المسائل التي ادعى الاستاذ علي حسب الله ، ان الفقهاء المسلمين اهدروا فيها النص في سبيل المصلحة المجردة بقيت مجرد دعوى لا تقوم على أي اساس من الصحة . بل بالعكس فان الفقهاء المسلمين تمسكوا بالنص الشرعي الى أبعد الحدود ، وكل ما هناك أنهم كانوا من الدقة في فهم النصوص الشرعية وفق القواعد الاصولية - في درجة عالية خيلت لذوي الفهم السطحى أنهم يوثرون المصلحة عليها - وحاشاهم من ذلك - ، وهم يؤمنون بقوله تعالى : « وما كان لمومن ولا مومنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان تكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعض الله ورسوله فقد ضل ضللا مبينا » .

هل يخصص المالكية النص الشرعي بالمصلحة المرسله ؟

جاء في كتاب : « المدخل الى علم اصول الفقه » للدكتور معروف الدواليبي - ص : 215 : « والطائفة الثالثة تأخذ بالمصالح المرسله ، ولو

لم يكن لها في الشريعة اصل يشهد لها بالاعتبار غير انهم يقفون بها موقف المعارضة ، ويخصصون بها النصوص التي لا تكون قطعية سواء في دلالتها لتخصيص العام في القراء ان احيانا بالمصلحة المرسلية ، او في ثبوتها لتخصيص اخبار الاحاد بالمصلحة المرسلية .. وقد اخذ بذلك المالكية .

واذن فالمالكية - في نظر الدكتور الدواليبي - يخصصون النص الشرعي الظني في دلالة او في وروده - سواء اكان كتابا او سنة - بالمصلحة المرسلية ، اي انهم يقدمونها على ما عارضها من عموم النص الشرعي .

ومن الامثلة لذلك عند هؤلاء المصلحين :

1 - جواز تعذيب المتهم ليعترف بما اتهم به ، لما في ذلك من مصلحة رد الحقوق الى اصحابها وهذا مخالف لعموم قوله ( ص ) : « البينة على المدعي واليمين على من انكر » وللنصوص الشرعية الدالة على ان المتهم بريء يحرم ايدأه حتى تكفي ادانته .

2 - ان المدعي عليه لا يحلف الا اذا اثبتت مخالطة بينه وبين المدعي لما في ذلك من مصلحة سد الباب امام السفهاء ، فلا يتجراون على الادعاء على الفضلاء وتمريغ كرامتهم باداء اليمين بمجرد الاتهام ، او ابتزاز اموالهم بدفعها لمن يدعي عليهم فرارا من اداء اليمين ، وهذا مخالف لعموم قوله ( ص ) ايضا : « البينة على المدعي واليمين على من انكر » .

3 - ان للزوجة الشريفة ان تمتنع من ارضاع ولدها لما في ذلك من مصلحة تجنبها تحملات الرضاعة ومشاقها وهذا مخالف لعموم قوله تعالى : « والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين .. » .

4 - جواز اكل الجند لحوم الابل والبقر والغنم من الغنيمه قبل قسمتها لما في ذلك من مصلحة سد حاجة الجند ، وهذا مخالف لما ورد من امره ( ص ) في مثل هذه الحالة - باكفاء القدور وتمريغه اللحم في الارض مبالغة منه ( ص ) في النهي عن اكل ذلك من الغنيمه قبل قسمتها .

فهذه جملة مسائل تدل - في نظر المصلحين - على ان المالكية يخصصون عموم النصوص الشرعية بالمصلحة المرسلية .

ونحن في سبيل ابطال مدعاهم هذا ، نرى ضرورة ذكر كلمة موجزة عن المصلحة المرسله توطرها في اطارها الصحيح ، ثم مناقشتهم في كل مسألة من المسائل السابقة التي خيل لهم ان المالكية خصصوا فيها النص الشرعي بالمصلحة المرسله :

### كلمة عن المصلحة المرسله :

ان المصلحة التي قد ينقدح في ذهن المجتهد انها مناط للحكم - بحيث يترتب على بناء الحكم عليها تحصيل منفعة او دفع مضرة - هي ما يسميه الاصليون بالمناسب .

جاء في « ارشاد الفحول » للشوكاني - ص : 215 - « وقال ابن الحاجب ان المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع مفسدة » ه .

وهذا المناسب الذي انقدح في ذهن المجتهد ، اما ان يقوم عنده دليل من الشارع على اعتباره له - بدليل من الكتاب او السنة او الاجماع - واما ان يقوم عنده دليل من الشارع لا على اعتباره ولا على الفناء ، واما الا يقوم عنده دليل من الشارع لا على اعتباره ولا على الفناء ، قال الشوكاني في « ارشاد الفحول » ص : 217 : « ثم اعلم ان المناسب ينقسم باعتبار شهادة الشرع له بالملاءمة والتاثير ، وعدمها الى ثلاثة اقسام : لانه اما ان يعلم ان الشارع اعتبره ، او يعلم انه الفاء ، او لا يعلم واحد منهما » .

واذن فالمصلحة التي يتراعى للمجتهد انها مناط الحكم الشرعي لاول وهلة تنقسم من حيث اعتبار الشارع لها كذلك اولا - الى ثلاثة اقسام :

1 - مصلحة معتبرة شرعا : وهي ما قام الدليل من الشارع - بالنص او الاجماع - على اعتبارها اعتبارا ما ، ويدخل في ضمنها ما يسميه الاصليون بالمناسب المؤثر والمناسب الملائم - مما لا داعي للاطالة بذكره .

2 - مصلحة ملغاة شرعا : وهي ما قام الدليل من الشارع على

الفائها - وذلك بأن تصادم نصا من نصوصه او ما اجمع عليه المسلمون - وهذا ما يسميه الاصليون بالمناسب الغريب .

3 - مصلحة مرسله : وهي ما لم يقم دليل من الشارع على اعتبارها ولا على الفائها ، ومن هنا سميت بـ : « المرسله » أي مطلقة عن الاعتبار والالقاء من الشارع ، ويسمونها بعضهم بالمناسب المرسل ، وبعضهم بالاستصـلاح ...

وواضح الا يقع خلاف بين العلماء في أن المصلحة المعتبرة شرعا يعمل بها ، وينبني الحكم الشرعي عليها ، ولذلك كانت مدار الاحكام التي دليلها القياس .

كما لا خلاف بين العلماء في عدم اعتبار المصلحة الملقاة شرعا ، فلا يسوغ للمجتهد أن يبني عليها حكما ثم يدعي انه حكم شرعي ، لمصادمتها لنصوص الشرع او الاجماع ...

ولذلك وقع التشنيع على يحيى بن يحيى الليثي عند ما افنى احد ملوك الاندلس واقع زوجته في نهار رمضان بأن عليه كفارة صوم شهرين متتابعين ولم يفتا. بأن كفارته عتق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يجد فاطعام ستين مسكينا معطلا فتواه بأن مقصود الشارع من تشريع الكفارة هو زجر المفطر وردعه ، وهذا لا يتحقق بالنسبة للملك اذا جعلت كفارته عتق رقبة ، اذ من السهل عليه ان يعتق رقبة كل يوم .. فلا يحصل المقصود من ايجاب الكفارة بالنسبة اليه الا بأن تكون كفارته صيام شهرين متتابعين .

فالمصلحة التي علل بها يحيى بن يحيى الليثي فتواه - مناسبة للحكم عقلا من حيث انه يترتب عليها مصلحة ردع وزجر ذلك الملك - وامثاله من الموسرين - عن انتهاك حرمة رمضان ، ولكن لما رتب الشارع الكفارة ترتيبا : فاوجب الفتق ابتداء - من غير تفرقة بين ملك وغيره ولا بين موسر ومعسر - علم ان تلك المصلحة - التي راعاها يحيى في فتواه - ملقاة شرعا لمصادمتها لنص الشارع ، فلا عبرة بها اطلاقا .

واذا وضع ما سبق تبين لنا الاطار الحقيقي للمصلحة المرسله ، فهي لا تكون كذلك : ( مرسله ) الا اذا :

أ - لم يقم دليل من الشارع على اعتبارها ، والا فهي مصلحة معتبرة اتفاقا .

ب - لم تصادم نصا شرعيا او اجماعا او قياسا صحيحا ، والا فهي ملفاة اتفاقا .

فاذا لم يشهد لها شاهد لا بالاعتبار ولا بالالغاء فاذاك فقط تكون مصلحة مرسله وهذه هي التي وقع الخلاف في الاستدلال بها بين المالكية وغيرهم .

يقول الاستاذ عمر عبد الله في كتابه : « سلم الوصول لعلم الاصول » ص : 331 - « وانما وقع الخلاف بينهم في ان المصلحة المرسله يعمل بها اولا يعمل بها في اثبات الحكم عند عدم وجود نص من الكتاب والسنة والاجماع ولم يوجد نظير للمسألة تلحق به قياسا عليه » ثم قال : « وجمله المذاهب في اعتبار المصلحة المرسله دليلا شرعيا وعدم اعتبارها دليلا شرعيا ما يأتي :

— الاستدلال بالمصلحة المرسله — فيما عدا العبادات والمقدرات الشرعية — عند عدم وجود نص ولا اجماع في المسألة التي يراد معرفة حكمها ، وليس لها نظير نص على حكمه حتى تقاس عليه لاشتراكهما في العلة لكي يعرف حكمها بطريق القياس والى هذا ذهب الامامان مالك واحمد ومن تابعهما ... » .

ومن أمثلة المصالح المرسله — ويدل في نفس الوقت على حجيتها — ان الصحابة رضوان الله عليهم افتوا بعد وفاة الرسول ( ص ) في حوادث ووقائع لم تكن معهوده ولا معروفة في عهد الرسول ( ص ) ، وكانت فتاويهم فيها مبنية على مراعاة المصالح المرسله ، ومن ذلك :

1 - جمع القراءان الكريم في مصحف واحد بعد ان كان في صحف متفرقة لما في ذلك من مصلحة الحفاظ على كتاب الله .

2 - استخلاف أبي بكر الصديق قبل وفاته عمر بن الخطاب رضي الله عنهما ، لما رأى فيه من أهلية القيام بشؤون الأمة من بعده .

3 - جعل عمر رضي الله عنه الأمر بعده شورى بين ستة من الصحابة يكون الخليفة واحدا منهم ، يختارونه فيما بينهم ، لما رأى في ذلك من مصلحة اشراك الستة في مسؤولية اختيار الخليفة والحفاظ على وحدة الأمة واستمرارية الدولة .

4 - تدوين عمر رضي الله عنه للدواوين لما رأى في ذلك من مصلحة تنظيم شؤون الدولة ومرافقتها الإدارية والعالية ...

5 - نفيه رضي الله عنه لنصر بن الحجاج عن مكة - وكان شابا جميلا - حينما سمع تشبيب النساء به خوف الفتنة .

6 - قضاء الخلفاء الراشدين بتضمين الصناع ، لما رأوا في ذلك من مصلحة الحفاظ على أموال الناس بسد الباب أمام الصناع فلا يلجأون إلى الكذب والاحتيال قصد الاختلاس وفي هذا يقول الإمام علي كرم الله وجهه: « لا يصلح الناس إلا ذاك » .

إلى غير ذلك من الأمثلة التي استند الصحابة رضوان الله عليهم فيها إلى المصلحة أن لم يكن لها شاهد معين من الشرع فهي في نفس الوقت لا تعارض نصا من نصوصه ولا دليلا ثابتا منه ، وهذه هي المصلحة المرسلّة .

وفي ضوء ما سبق يمكننا أن نعرف المصلحة المرسلّة بأنها : « الوصف المناسب للملائم لتشريع الحكم الذي يترتب على ربط الحكم به جلب نفع أو دفع ضرر ، ولم يدل شاهد من الشرع على اعتباره ولا على الغائسه » .

وأذن فكل مصلحة عارضت نصا شرعيا - سواء عارضت من النص عموميه أو إطلاقه أو جميع مدلوله - لا تعتبر داخلّة في إطار المصلحة المرسلّة وإنما تكون من المصلحة الملقاة باتفاق سائر المذاهب .

وذلك لأن النص الشرعي - عموميه وإطلاقه ... - دليل بنفسه يجب العمل به ما لم يوجد دليل شرعي آخر يخصصه أو يقيدّه أو ينسخه ، والمصلحة المرسلّة لا تصبح دليلا شرعيا إلا بعد أن يثبت عدم معارضتها

لاي دليل شرعي صحيح ، فلو قلنا بجواز تخصيص المصلحة المرسلـة  
لعموم النص الشرعي أو تقييد مطلقه ، لكان معنى ذلك أننا نجوز أن تعارض  
المصلحة المرسلـة النص الشرعي ومع ذلك تبقى دليلا شرعيا ، ولا قائل  
بذلك لا من المالكية ولا من غيرهم اذ مجرد معارضة ما ادعي انه مصلحة  
مرسلـة لنص شرعي ابطال لحقيقتها من الاساس .

لا جرم أن المصلحة المعارضة لعموم النص الشرعي أو اطلاقه ...  
ليست من المصالح المرسلـة ، بل هي من التي نص الشارع على الغائها  
بدليل تلك المعارضة نفسها ، وذلك مما يجعلها ملغاة اتفاقا .

فكيف يدعي على المالكية أنهم يخصصون أو يقيدون النص الشرعي  
بالمصلحة المرسلـة ؟ ! افيتكونون قد تناقضوا أنفسهم فيما اجمعوا عليه -  
مع غيرهم من بطلان كل ما عارضه كتاب أو سنة ؟ !

انها دعوة ساقطة من اساسها تحمل بين جنبها دليل نقضها ، ما  
دامت المصلحة المرسلـة لا تكون كذلك الا اذا لم يثبت معارضتها لنص  
شرعي من كتاب أو سنة .

ومع ذلك فان المصلحين يابون الا ان يتشبهوا بأمثلة جزئية ،  
يخرجونها كيفما شاءوا لاثبات مدعاهم من أن المالكية يخصصون أو  
يقيدون النصوص الشرعية بالمصالح المرسلـة ، وهذا ما سوف تناقضهم  
فيه فيما يلي :

### تعذيب المتهم للاعتراف :

هذه مسألة خلافية بين علماء المذهب المالكي :

فقد جاء في « مجموع الامير وشرحه » لمحمد الامير المالكي - ج : 2  
ص : 400 ما نصه : « وثبت باقرار ، وانما يكون بالطوع ، كما سبق ،  
وحكموا بضرب المعروف بالعداء ، وسجنه فيعمل باقراره » وعلق  
المحشي - الشيخ حجازي - على قوله : « وحكموا » قائلا « وهو قول  
سحنون » .

وجاء في « فتح الجليل بشرح مختصر خليل » ج : 4 ص : 539 -  
 ما نصه : « اللّخمي فيمن أقر بعد التهديد خمسة أقوال : الامام مالك رضي الله  
 عنه : لا يواخذ به ، ابن القاسم ان أخرج المتاع أو القتل فأرى ان يقال  
 الا ان يقر بعد امن العقوبة ، أو يخبر بأمر يعرف به وجه ما أقرب به كأن  
 يريد إخراج القتل أو المتاع ، وهو بانفراده لا يواخذ به الا ان ينضاف الى  
 ذلك ما يدل على صحته كقوله : اجترأت أو فعأت .. فيذكر ما يدل على  
 صدق اقراره ، وقال مالك في الموازية : ان عين السرقة يقطع الا أن يقول :  
 انه دفعها الى فلان ، وانما اقررت لما اصابني ، ولو أخرج دنائير فلا يقطع  
 لانها لا تعرف أشهب : ولا يقطع ولو ثبت على اقراره الا يعين السرقة  
 ويعرف انها للمسروق منه ، وقال سحنون : ان أقر في حبس سلطان  
 يعدل لزمه اقراره ، وكيف ينبغي اذا حبس أهل الظنة ومن يستوجب  
 الحبس وأقر في حبه انه لا يلزمه ؟ قال : وانما يعرف هذا من ابتلى  
 بالقضاء » ع .

فعل الذين يقولون : ان المالكية يختصون النص التبرعي بالمصلحة  
 المرسله - فهموا من مثل النصين السابقين ان سحنون - وهو من أئمة  
 المالكية - يقول بجواز الاقدام على تعذيب المتهم رجاء اقراره بالجريمة -  
 لما في ذلك من مصلحة رد الحقوق الى أصحابها - رغم ما في ذلك من  
 مخالفة لعموم قوله ( ص ) : « البينة على المدعي واليمين على من أنكر »  
 وللنصوص الشرعية الدالة على حرمة ايداء البريء .

وعلى التسليم بأن من المالكية من يقول بجواز الاقدام على تعذيب  
 المتهم للاقرار - وأن كان هذا الفهم قابل للمناقشة - فاننا نرى ان مبنى  
 قوله هذا ليس هو تخصيص المصلحة المرسله لعموم الحديث المذكور  
 وما دلت عليه النصوص الشرعية من حرمة ايداء البريء ، وانما مبناه كما  
 قال ابن القيم الجوزية في كتابه « الطرق الحكمية في السياسة الشرعية »  
 ص : 8 وما بعدها : « الحديث الذي ورد عن نافع عن ابن عمر ان رسول  
 الله صلى الله عليه وسلم حينما صالح أهل خيبر على أن يجلو عنها ولهم  
 ما حملت ركابتهم ولرسول الله ( ص ) الصفراء والبيضاء ، ولا يكتموا شيئاً  
 ولا يغيبوا شيئاً - كان لحبي بن أحطب حلي ومال ومسك فغيبوه عن  
 المسلمين فقال رسول الله ( ص ) لعمر حبي بن أحطب : ما فعل مسك حبي  
 الذي جاء به من النضير ؟ فقال : اذهبته النفقات والحروب ، فقال : المهد

قريب والمال أكثر من ذلك ، فدفعه رسول الله ( ص ) الى بعض أصحابه فمسه بعذاب ، فأشار الى خربة هناك وقال : قد رايت صبيا يطوف هنا فذهبوا الى حيث قال ، فوجدوا المسك في الخربة » .

وأذن من يقول بجواز الاقدام على تعذيب المتهم للاقرار ، لا ينبغي قوله هذا على مصلحة مرسله ، وإنما ينبغيها على مصلحة لها شاهد من السنة ، اذ ان النبي ( ص ) تصرف في الحديث المذكور بحكم الامامة ، فللامام من بعد رسول الله ( ص ) ان يتأسى به في تحري المصلحة واتباع الحق فيأذن بالاقدام على تعذيب المتهم للاقرار - خاصة بالنسبة للذين لهم سوابق جنائية أو عندما تتضافر القرائن على ترجيح الاتهام - .

وهكذا تؤول هذه المسألة الى تخصيص السنة للنصوص الشرعية ، أو بما للامام من حق التصرف فيما يدخل في اطار السياسة الشرعية .. ولا علاقة لها بالمصالح المرسله على كل حال .

## 2 - اشتراط ثبوت المخالطة لتعطيف المدعى عليه :

هذا ما ذهب اليه مالك رضي الله عنه ، فقد روى في الموطأ عن جميل بن عبد الرحمن المؤذن انه كان يحضر عمر بن عبد العزيز وهو يقضي بين الناس ، فاذا جاءه الرجل يدعي على الرجل حقاً نظر ، فان كانت بينهما مخالطة أو ملابسة أحلف الذي يدعى عليه ، فان لم يكن شيء من ذلك لم يحلفه ، قال مالك : وعلى ذلك الامر عندنا قال الزرقاني : وبه قال فقهاء المدينة السبعة وغيرهم ، (انظر الزرقاني على الموطأ : ج : 3 ص 185)

وأذن فمبنى هذه المسألة عند مالك رحمه الله هو ما ثبت عنده من عمل أهل المدينة ، ومعلوم ان عمل أهل المدينة مقدم - عنده - على خبر الاحاد ، اذ عملهم في قوة الحديث الذي يقارب المتواتر ، حيث أنهم لا يصدر عن في عملهم الا عن استرشاد بالرسول ( ص ) أو اقراره .

ومعنى هذا انه رضي الله عنه لم يذهب الى تخصيص حديث : « البينة على المدعي واليمين على من أنكر » - في هذه المسألة - بالمصلحة المرسله من حيث انها مصلحة مرسله كما يظن المصلحون ، وإنما اعتبره مخصصاً بعمل أهل المدينة وهو في قوة السنة المتواترة .

### 3 - حق الام الشريفة في الامتناع من ارضاع ولدها :

هذا مذهب ذهب اليه المالكية ، جاء في « القوانين الفقهية » لابن جزى ص : 222 ما نصه : « يجب على الام أن ترضع وليدها خلافا لهما - أي خلافا للشافعي وأبي حنيفة ، طبقا لاصطلاحه الذي صرح به في مقدمة الكتاب - الا ان يكون مثلها لا يرضع لسقم او قلة لبن او لشرف ، فعليه ان يستأجر له ، الا الا يقبل غيرها فيلزمها ارضاعه ، وكذلك اذا كان الاب عديما » .

ولا مخالفة بين حق الزوجة الشريفة في الامتناع من ارضاع وليدها في اطار ما ذكره ابن جزى - وبين قوله تعالى : « والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين » وذلك ان الآية مجملة ، تحتل ان يراد بها : ان على الوالدات ان يرضعن اولادهن فيكون الارضاع من واجبهن ، فهو حق عليهن ليس لهن ان يمتنعن عنه ، ويجبرن على ادائه ، وتحتل ان يراد بها : للوالدات ان يرضعن اولادهن . . . فيكون الارضاع من حقهن لهن ان يمارسنه اذا شئن وليس للازواج ان يمنعهن من ممارسته اذا اردنه وليس لهن ان يجبروهن عليه اذا رفضه .

وامام هذا الاجمال في الآية فاننا نلتجئ الى دليل خارج عنها للبيان وقد عثر المالكية على هذا الدليل في العرف الذي كان سائدا زمن النبي صلى الله عليه وسلم فقد كان العرف جاريا على ان تلزم الام بارضاع ولدها الا اذا كانت شريفة مرفهة فالعرف في قبلها الا ترضع ( راجع تفسير القرطبي ) .

وحيث ان المطرد عرفا كالمشروط شرطا فان دلالة الآية تكون بالنسبة لغير الشريفة غير المرفهة هو ان الارضاع واجب عليها ، اما بالنسبة للشريفة فهو ان الارضاع حق لها .

وهكذا يبدو لنا ان المالكية متشبثون تمام التشبث بآية الرضاع وكل ما هناك انهم حكموا العرف في بيان اجمالها ، وليس فيما ذهبوا اليه علاقة بالمصلحة عموما وبالمصلحة المرسله خصوصا .

### 4 - جواز الاكل من لحوم الغنيمة داخل ارض العدو قبل قسمتها :

هذا مذهب ذهب اليه المالكية - كما ذهب اليه غيرهم - جاء في الزرقاني على الموطأ ج : 2 ص : 300 وما بعدها - : « قال مالك : لا ارى

بذلك بأساً ، ان يأكل المسلمون اذا دخلوا أرض العدو من طعامهم ما وجدوا من ذلك كله قبل ان تقع المقاسم . »

وقد بين الزرقاني مبنى هذه المسألة حيث قال : « لما في الصحيح عن ابن عمر كنا نصيب في مغازينا العسل والعنب - زاد ابو نعيم ، والفواكه ، والاسماعيل : والسمن فناكله ولا نعرفه » ثم قال : « قال مالك : وانا ارى الابل والبقر والغنم بمنزلة الطعام يأكل منه المسلمون اذا دخلوا أرض العدو ، كما يأكلون من الطعام بجامع ان كلا مأكول فيجوز ذبحه للاكل بشرط الحاجة كما يأتي ... فلا ارى بأساً بما اكل من ذلك كله على وجه المعروف والحاجة فلا يجوز بتلا حاجة » .

وهكذا يبدو لنا ان مبنى هذه المسألة عند المالكية هو ما ورد في حديث ابن عمر بالنسبة للعسل والعنب والفواكه والسمن - ثم قياس لحم الابل والبقر والغنم على المذكورات في الحديث بجامع ان كلا مأكول فيجوز اكل ذلك داخل أرض العدو اثناء الحرب قبل قسمة الغنيمة اذا ما احتيج اليه فليس لهذه المسألة علاقة بالمصالح المرسلة ايضاً .

نعم . وردت احاديث ظن المصلحون ان المالكية خالفوها او خصصوها بالمصلحة المرسلة فيما ذهبوا اليه في هذه المسألة . والاحاديث التي ينسبون اليها هي :

1 - روى البخاري عن رافع رضي الله عنه قال : « كنا مع النبي ( ص ) بذي الحليفة فأصاب الناس جوع ، واصبنا ابلاً وغنماً ، وكان النبي ( ص ) في أخريات الناس فعجلوا فنصبوا القدور . فأمر بالقدور فأكفئت ، ثم قسم فعدل عشرة من الغنم ببعير ... » الحديث .

2 - وروى ابو داود والبيهقي عن رجل من الانصار قال : « خرجنا مع رسول الله ( ص ) في سفر ، فأصاب الناس حاجة شديدة وجهده واصابوا غنماً فانتهبوها ، فان قدورنا لتفلسي اذ جاء رسول الله ( ص ) يمشي على قوسه فأكفأ قدورنا بقوسه ثم جعل يرمل اللحم بالتراب ثم قال : النهبة ليست بأحل من الميتة ، وان الميتة ليست بأحل من النهبة » .

3 - وروى البخاري عن ابي اوفى رضي الله عنه قال : « اصابتنا

مجاعة ليالي خيبر فلما كان يوم خيبر ، وقعنا في الحمر الاهلية فانتحرناها فلما غلت القدور نادى منادي الرسول ( ص ) اكفئوا القدور فلا تطعموا من لحوم الحمر شيئا ، قال عبد الله : فقلنا : انما نهى النبي ( ص ) لانها لم تخمس ، قال : وقال آخرون : حرمها البتة ، وسالت سعيد بن جبير فقال : حرمها البتة .

فهل خالف او خصص المالكية احد هذه الاحاديث بالمصلحة المرسله فيما ذهبوا اليه من جواز الاكل من لحوم الغنيمه بأرض العدو قبل قسمتها عند الحاجة الى ذلك ؟

— اما الحديث الاول فموضوعه هو الاكل من الغنيمه قبل تقسيمها وبعد الخروج من أرض العدو الى دار الاسلام ، جاء في ( فتح الباري ) ج : 6 ص : 140 - « وقال المهلب : انما اكفا القدور ليعلم ان الغنيمه انما يستحقونها بعد القسمة لها ، ذلك ان القصة وقعت في دار الاسلام لقوله : بذى الحليفة » .

وبما ان موضوع المسأله التي نحن بصددھا هو الاكل من الغنيمه داخل أرض العدو ، وموضوع هذا الحديث هو الاكل منها بعد الخروج من أرض العدو - فلا معارضة بين ما ذهب اليه المالكية في هذه المسأله وبين هذا الحديث ، اذ الموضوع مختلف .

— واما الحديث الثاني فموضوعه هو النهي عن ان ينتهب المسلمون من الاعداء ولو اثناء الحرب شيئا من اموالهم - جاء في ( فتح الباري ) - ج : 6 ص : 140 - « واما حديث ثعلبة ابن الحكم قال : اصبنا يوم خيبر غنما ... فذكر الامر باكفائها وفيه : انها لا تحل النهبة ، قال ابن المنذر ، انما كان ذلك لاجل ما وقع من النهبة ، لان اكل نعم اهل الحرب غير جائز .

وبما ان موضوع مسألتنا هي الغنيمه التي ينالها المسلمون عقب الحرب ، وموضوع هذا الحديث هو انتهاب اموال الاعداء اثناء الحرب - فلا معارضة بين ما ذهب اليه المالكية في هذه المسأله وبين هذا الحديث اذ الموضوع مختلف ايضا .

— وأما الحديث الثالث فموضوعه — كما استقر بين الصحابة أخيراً — هو تحريم الحمر الأهلية ، بدليل أن هذا الحديث برواياته المختلفة هو عمدة العلماء في تحريم الحمر الأهلية .

وإذا كان الأمر كذلك فلا علاقة لهذا الحديث أيضاً بالمسألة التي نحن بصددتها ، إذ الموضوع مختلف ، وهكذا يبدو لنا أن ما ذهب إليه المالكية من جواز الأكل من لحوم الغنيمة قبل قسمتها داخل أرض العدو عند الحاجة إلى ذلك ليس فيه معارضة لأي حديث من الأحاديث المذكورة ، وأن مبنى المسألة عندهم هو القياس على ما ورد في حديث ابن عمر السابق ، ولا علاقة لها بتخصيص النص بالمصلحة المرسلة أيضاً .

والخلاصة هي أن دعوى تخصيص المالكية للنصوص الشرعية بالمصلحة المرسلة هي دعوى باطلة جملة وتفصيلاً .

### نتيجة وتلخيص :

والآن وقد ثبت لنا من خلال كل ما سبق أنه ليس في فقه عمر ولا في فقه مختلف المذاهب الفقهية ما يصح أن يقال فيه : أن المصلحة قدمت على النص وأن المالكية لا يخصصون عموم النص الشرعي ولا يقيّدون إطلاقه .. بالمصلحة المرسلة — فإن النتيجة التي نريد الوصول إليها هي نفس ما أجمع عليه المسلمون من أن المصلحة في الشريعة الإسلامية منضبطة بالنصوص الشرعية .

فكل مصلحة تعارض نصاً شرعياً تعتبر ملغاة لا يصح أن يبنى عليها حكم شرعي ، وأن المصلحة الحق هي في اتباع النصوص الشرعية — بعد التثبت من صحة ورودها وفهمها حق الفهم — حتى ولو لم يبد لعقولنا القاصرة ما تنطوي عليه من مصلحة .

وذلك لأن هذه المنهجية هي مقتضى الشهادة بآلا الله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، ومقتضى الإيمان بأن النصوص الشرعية وحي من الله تعالى لنبيه ( ص ) الذي لا ينطق عن الهوى أن هو إلا وحي يوحى ، وهي التطبيق العملي لقوله تعالى : « وما كان لمومن ولا مومنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن تكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد

ضل ضللاً مبيناً « ولقوه ( ص ) : « لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به » وهي العاصم لنا من أن نتبع الهوى باسم المصلحة فنضل عن سبيل الله ، أو أن نلقي بمقاليد أمورنا إلى الطواغيت البشرية تحلل وتحرم باسم المصلحة . فتكون كالذين قال الله فيهم « اتخلوا أجنابهم ورهبانهم أرباباً من دون الله » ويصدق علينا قول ربنا : « ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أم يكفروا به ، ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً » بل أن الخروج عن تلك المنهجية يعتبر خروجاً عما يجب لله من عبودية بمقتضى قوله تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » .

### اهم مصادر ومراجع البحث

- 1 — القرآن الكريم .
- 2 — صحيح البخاري .
- 3 — صحيح مسلم .
- 4 — مسند الإمام أحمد .
- 5 — سنن أبي داود .
- 6 — سنن البيهقي .
- 7 — الجامع الصحيح للترمذي .
- 8 — سنن ابن ماجه .
- 9 — موطأ الإمام مالك .
- 10 — توير الخوالك للسيوطي .
- 11 — الزرقاني على الموطأ .
- 12 — فتح الباري على البخاري .
- 13 — تيسر الوصول لابن الديبع الشيباني .
- 14 — شرح النووي على صحيح مسلم .
- 15 — اختلاف الحديث للشافعي .
- 16 — عمدة القاري للعيني .
- 17 — الشوكاني على منتقى الأخبار .
- 18 — تفسير القرطبي .
- 19 — أحكام القراءان للحصاص .
- 20 — حاشية قاضي زادة على فتح القدير .

الخسراج لابن يوسف .	21
الاموال لابن عبيد .	22
فقه السنة لسيد سابق .	23
بداية المجتهد لابن رشد .	24
مجموع الامير وشرحه لمحمد المالكي .	25
فتح الجليل شرح مختصر خليل .. للخرشي .	26
الطرق الحكمية ... لابن القيم .	27
القوانين الفقهية لابن جزي .	28
المصلحة في التشريع الاسلامي د. مصطفى زيد .	29
اصول التشريع الاسلامي ، علي حسب الله .	30
فواتح الرحموت ... للانصاري .	31
الام للامام الشافعي .	32
الرسالة للامام الشافعي .	33
تخريج الفروع .. للزنجاني .	34
اعلام الموقعين .. ابن القيم .	35
المبسوط .. للسرخسي .	36
مرقاة المفاتيح .. للملائي القساري .	37
حاشية رد المحتار لابن عابدين .	38
شرح المنهاج ... للمحلي .	39
المدخل الى علم اصول الفقه ... د. الدوالي .	40
ارشاد الفحول .. للشوكاني .	41
سلم الوصول الى علم الاصول .. لعمر عبد الله .	42

# أصول مذهب الإمام مالك التي امتاز بها عن بقية المذاهب

## للأستاذ عمر المعدي

ان مذهب مالك تنسب اليه أصول ويقال ان أصحابه استنبطوها من  
فقهه وأجوبته على الاسئلة الواردة عليه من الاقطار الاسلامية كلها .

نعم ان من أصحاب الطبقات من قال ان اصوله تجاوزت الخمسمائة  
والحقيقة ان تلك تسمى القواعد الفقهية ، وقد بلغها القرافي إلى خمسمائة  
وثمانية وأربعين ، والمقري إلى الألف ومائتين .

والفرق بين القواعد والاصول . ان الاصول الفقهية يبنى عليها الفقه  
ويستنبط منها مباشرة ، واما القواعد فهي مستنبطة من التوازل والاقضية  
والاجوبة الناشئة عن اجتهاد مذهبي من أصحاب مالك وأويلاتهم في  
الامهات ، ومن شأنها تسهيل الافتاء والاحكام على المفتي والقاضي وفيها  
جمع لروح الفقه وبيان مقاصد الشريعة في الغالب .

وهذا كله بالنسبة للاصول التي امتاز بها دون غيره فهي موضوع  
بحثنا ، واما الاصول التي شاركه فيها فقهاء ائمة الاجتهاد وهي الكتاب  
والسنة والاجماع والقياس ، فلا نتعرض للبحث فيها الا بقدر ما يتمم  
البحث ويكمله في اصوله الخاصة به وحتى ما وقعت مشاركته في البناء  
عليه من ائمة الاجتهاد ، واشتهر اختصاص مالك به ، فاننا سنسلم بقدر  
ذلك الاعتماد وذلك الاعتبار .

نعم ان علماء اصول الفقه ولا سيما في المذهب المالكي ينسبون إلى  
المذاهب الاخرى انهم يقولون بمثل ما يقول به مالك من اصوله ولكنهم  
يسمونها بأسماء أخرى ، ويظهر ذلك كثيرا في التطبيق ، مع ان أكثر  
الاصول في المذهب المالكي تعتبر من مفاخره ، فقد شهد له العلماء ، في

كافة العصور بأنه اتسع لمشاكلهم ، وكذلك رجال القانون في عصرنا هذا ، يعتبرونه مسعفا لهم ، وما ذلك الا من كثرة أصوله وتنوعها ، وأدرك علماء المذهب ، ما لاحظته من الاعتماد على مقاصد الشريعة عندما تواردت عليه الاسئلة من سائر الاقطار الاسلامية المختلفة البيئية والاعراف والعادات، وانه اتضح في عصرنا هذا أنه مذهب الحياة .

وها هي اصول الائمة التي دونت مذاهبهم .

فأبو حنيفة يعتمد الكتاب والسنة والاجماع والقياس مع الاستحسان والعرف .

والشافعي يقتصر على الكتاب والسنة والاجماع والقياس .

والمالكية يزيدون على ما عند الحنيفة باجماع اهل المدينة والمصالح المرسلة وسد الدرائع فتكون اصول المالكية تسعة . ولأن نوجه عنايتنا أولا الى أصل المدينة فنقول :

لاحظ بعد المعاصرين أن الامام مالكا فقيه عملي يعتني بالناحية التطبيقية اعتناؤه بالناحية التشريعية ، غير أنه لا يعتني بتشريع وفقه لما يخالفه الواقع ويبعث عليه ، وهذا هو منهج التشريعات المعاصرة التي تجعل من الاحكام مصادر للقواعد والاصول والنظريات .

وان القواعد الناتجة عن التطبيق مرت من الامتحان والمختبر ، ولذلك فان معيار ثبوت السنة عند مالك هو بما يجري عليه أهل المدينة فعمل أهل المدينة وسيلة من وسائل الثقة بالحديث عنده .

يدل لذلك ان قاضي المدينة محمد بن أبي بكر بن حزم اذا قضى بما يخالف الحديث يقول له اخوه عبد الله وهو محدث ، فإن الحديث ، فيجيبه محمد وأين العمل ، ويقول ابوهما اذا كان أهل المدينة مجمعين على أمر فلا شك أنه الحق ، وفي ذلك يقول ربعة ، الراي الف عن الف خير من واحد عن واحد ، وها هو عمر بن عبد العزيز يجمع فقهاء المدينة يسألهم عن أسس الاقضية التي يعمل بها فشننها وما لا يعمل به فيطرحه .

وهذا أبو الدرداء قاضي عمر بن الخطاب اذا قيل له خالفت كذا يجيب  
باني سمعته ولكني أدركت العمل على خلاف ذلك ، ونفس النهج سلكه مالك  
حيث يقول عن أستاذه ابن شهاب سمعت منه أحاديث كثيرة ما حدثت بها  
فقليل له لم ، فقال ليس عليهم العمل .

ومن الواجب أن ننقل أولا ما قاله القاضي عياض في المدارك ملخصا  
حيث قال ان اجماع اهل المدينة على ضربين ، ضرب أساسه النقل لقوله  
صلى الله عليه وسلم أو فعله أو إقراره كالآذان والاقامة وترك الجهر  
بالسمة وترك أخذ الزكاة من الخضراوات وهذا يعتبر حجة يترك من أجله  
ما خالفه من خبر أحاد أو قياس وإلى هذا رجع أبو يوسف وغيره كما أنه  
رجع عندما ناظره في الإوقاف والمدوالصاع حين شاهد النقل وتحققه  
ثم قال عياض ولا خلاف بين أصحابنا في هذا ووافق عليه غير واحد من  
أصحاب الشافعي .

ثم قال عياض وأما عمل أهل المدينة الذي أساسه الاجتهاد فإنه  
وقع الخلاف في حجة حتى بين المالكية ، حيث أن البعث ، قال أنه  
ليس بحجة ولا فيه ترجيح لا سيما البغداديون الذين أنكروا نسبته إلى  
مالك وللأئمة من أصحابه ، وقال بعضهم ، ليس بحجة ولكن يرجع به ،  
وقال آخرون أنه حجة كالأول لما لهم من صحبة وملابسة ، ومشاهدة  
القرائن والأسباب ، ثم قال عياض أيضا ، وقال أصحابنا ومخالفونا معا ،  
أن تفسير الصحابي الراوي للخبر أولى من تفسير غيره لشافعيته له (ص)  
وسماعه منه وفهمه من حاله ومخرج الفاظه وأسباب قضيته .

لكن هذا صحيح بالنسبة لمن نأت دأره ، وأما من كان من الصحابة  
من أهل المدينة وخرج منها وكان خروجه لأجل أن يعلم الناس أو لمهمة  
يكلف بها فإن ذلك لا ينطبق عليه ما سيأتي . كذلك أهل المدينة بالنسبة  
لمن نأت دأره ولم يصله إلا مجرد خبر مغري من قرائنه ولذلك رجح  
الشافعي أحاديث شيوخ الصحابة على حديث أسامة في الدماء فقال ان ابن  
عمر وعبد بن الصامت والمشيغة أعلم برسول الله من أسامة ... ثم  
قال عياض : وأن اجماع أهل المدينة حجة حتى عند الشافعي بخلاف  
اجماع غيرهم .

ولقد اطلال القاضي عياض النفس في نفي ما نسب إلى الإمام مالك  
وأنه وقع تحريف من الصيرفي والغزالي في النسبة إلى مالك .

ومما نبه عليه عياض رد مالك لحديث البيعين بالخيار مع انه رواه هو واهل المدينة بأصح اسانيد هم قائلًا ، وهذه المعارضة من أعظم تهاويلهم ... حيث قالوا وهذا رد للخبر الصحيح ... وأجاب مخاطبا لهم انما ابتليتم بسوء التأويل ، فان قول مالك هذا ليس مراده رد حديث البيعين بالخيار ، وانما اراد ما قال في بقية الحديث ، وهو قوله الا يبيع الخيار ، فأخبر ان بيع الخيار ليس له حد عندهم وانه لا يتعدى قدر ما تختبر فيه السلعة ، وذلك يختلف باختلاف المبيعات فيرجع فيه الى الاجتهاد وعوائد البلاد واحوال المبيع ، وان الخيار لهما ما داما متراوذين ومتساومين ، وهذا هو المفهوم من المتفاعلين .

ويظهر من كلام ابي الفضل انه لا يوافق على ما نسب الى الامام مالك من انه يقدم عمل اهل المدينة الذي اساسه الاجتهاد على خبر الواحد ، لكن الواقع ان الامام مالكا يحتاج بالامر المجمع عليه عندنا . حتى فيما كان للرأي فيه مجال ولا يقتصر على ما لا يعرف الا بالنقل والتوقيف ، وان رسالته الى الليث تفيد التعميم .

وممن رجع ما اساسه النقل وعلى اساسه الاجتهاد ابن القيم حيث قال ان كل عمل اساسه النقل لا تخالف السنة الصحيحة ، وما اساسه الاجتهاد لا يقدم في السنة قط ، انظر الجزء الثاني من اعلام الموقعين صحيفة 304 - 308 .

ومن جهة أخرى فان موقف عياض السابق في حديث البيعين بالخيار يفيد ان مالكا لم يرد الحديث حيث انه لا دلالة فيه على خيار المجلس وانما الخيار ما داما متراوذين ومتساويين مع اننا وجدنا لعياض موقفا آخر في الحديث حيث انه من الاجوبة التي اجيب بها ان مالكا لم يأخذ بالحديث مع انه رواه لاجل الزيادة التي في بعض طرقه عن ابي داود والنسائي والترمذي ونصه المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا الا ان تكون صفقة خيار ولا يحل له ان يفارق اخاه خوف ان يستقبله ، فهذه الزيادة تسقط خيار المجلس اذ لو كان مشروعا لم يحتاج للاستقالة . قاله القرطبي ، قال الزرقاني على الموطأ وهذا اشبه الاجوبة ، وقول عياض الزيادة قوية في وجوب خيار المجلس رده الابي بانها ليست قوية لانه لم يكره قيامه من جهة انه قصد أخذ الخيار حتى يكون حجة من اثباته وانما كره له القيام من جهة انه قصد به قطع طلب الإقامة في المجلس ، فالزيادة تسقط خيار

المجلس اذ لو ثبت لم يحتج الى طلب اقالة فموقف عياض باعتبار الزيادة  
يبعث على الحيرة باعتبار ما فهمه هو من الزيادة .

ومن جهة اخرى فان ما فهمه عياض من قول الامام مالك في الموطأ  
وليس لهذا حد معروف ولا امر معمول به فهمه ابن العربي على وجه آخر  
حيث قال : نريد ان فرقتهما ليس لها وقت معلوم ، قال وهذه جهالة يقع  
البيع عليها فيكون كبيع الملامسة والمنابزة وكالبيع الى اجل مجهول فيكون  
بيعا فاسدا .

ولهذا عدل عن الحديث الفقهاء السبعة وغيرهم من السلف وأبو  
حنيفة ، انظر المجلد الرابع من شرح الخطاب على خليل صحيفة 310 .

وعليه فان اعتبرنا رواية الزيادة فانه لا يحتاج الى الجواب ، تقديم  
عمل اهل المدينة وان لم نعتبرها فانه يكون هناك محل لترجيح عمل اهل  
المدينة على حديث خيار المجلس لما معه من بيع الفرر فهو خيار مجهول  
العاقبة ويعارض ظاهر آية « يا ايها الذين ءامنوا اوفوا بالعقود » وما جاء في  
المدونة من قول أشهب : الذي أجمع عليه العلماء من اهل الحجاز ان  
البيعين اذا أوجبا البيع بينهما فقد نزه ، قال أشهب ، وليس العمل على  
حديث المتبايعين بالخيار حتى يفترقا ، وقال أشهب ونرى والله أعلم ان  
الحديث منسوخ لقوله صلى الله عليه وسلم ، المسلمون على شروطهم ،  
ولقوله صلى الله عليه وسلم : اذا اختلفا البيعان استحلّف البائع ، يعني  
فلو كان الخيار بينهما لما كلف البائع اليمين ، واما ما قاله ابن عبد البر من  
ان العلماء اجمعوا على ثبوت هذا الحديث ، وقال به اكثرهم ، ورده مالك  
وابو حنيفة واصحابهما ، ولا أعلم احدا رده غيرهم ، فان الزرقاني على  
الموطأ قال ان ذلك قصور كبير ، فقد رد الحديث معظم السلف ، ومنهم  
الفقهاء السبعة ، واكثرهم اهل المدينة ، ونفوا خيار المجلس ، لان الاصل  
في العقود اللزوم .

ونتابع اصول مالك الاهم فالاهم واوسعها واكثرها نفعا وفائدة في  
التطبيق على الحياة واقربها الى مقاصد الشريعة وهو المصلحة المرسلة .

## المصلحة المرسلية :

### تمهيد :

إذا تتبعنا موارد الشريعة الإسلامية ومقاصدها ، كلياتها وجزئياتها ، نجد أن مقصدها العام والأهم هو صلاح الإنسان ، صلاح عقله وصلاح عمله وصلاح ما هو تحت يده ، ويعتبر مهيمنا عليه من سائر الموجودات ، قال تعالى حكاية عن شعيب : « أن أريد إلا الإصلاح ما استطعت » وقال حكاية عن موسى لأخيه هرون : « وأخلفني في قومي وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين » وقال حكاية عن شريعة شعيب : « ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها » وقال : « ولا تعثوا في الأرض مفسدين » وقال تعالى : « من عمل صالحا من ذكر وأنثى وهو مومن فلنحيينه حياة طيبة » وقال : « وعد الله الذين ءامنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم كما استخلف الذين من قبلهم » .

وظاهر من هذه الآيات أن المراد بالإصلاح صلاح أحوال الناس وشؤونهم الاجتماعية كما هو صريح من مثل قوله تعالى : « وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل » ، وليس المقصود من الإصلاح المنوه به صلاح العقيدة فقط بل المقصود الأهم هو صلاح الموجودات وبقاء النظام ، ولذلك شرع القصاص والعقوبات وغرم المتلفات ، قال تعالى : « أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا » وقال : ولو أتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن » .

وأنه لما كان الإنسان هو المهيمن على هذا العالم كان في صلاحه صلاح العالم كله ، « تعريف المصلحة والمفسدة ، بصفة عامة وتعريفها في الشريعة الإسلامية » أن تعريفهما في التعبير دقيق رغم أنهما غير عسيرين في الاعتبار والملاحظة وذلك لأنه لا بد في تحصيل المصلحة من مشقة وكد ونصب ولا من وجود ما يتفص وأن المصالح والمفاسد إنما تعرف بما غلب ولا بد من اعتبار الإصلاح فالإصلاح والافسد فالافسد .

وقال عز الدين بن عبد السلام أن مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها وأسبابها معروفة بالضرورة والتجارب والعادة ... ولا بد من عرض ذلك على العقل وأنه لا يخرج شيء من الأحكام عن كونه معقولا إلا ما تعبد به ، ولم يوقف المشرع على ما فيه مصلحة أو مفسدة .

وقال أيضا في سياق ما خالف القياس من المعاملات :

ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها وأن هذه المفسدة لا يجوز قربها وأن لم يقف على نص ولا إجماع ولا قياس خاص .

ومثل ذلك مثل من عاشر فاضلا من الفضلاء أو حكيما من الحكماء وعرف ما يحبه وما يكرهه ثم عرضت له مسألة لم يعرف قوله فيها فإنه فيها فإنه بمجموع ما عرف من طريقته وعادته فإنه يعرف ما هو عنده مصلحة وما هو عنده مفسدة ، نعم يتفاوت الناس في ذلك .

وأما تعريفها في الشرع فقد قال الغزالي هي في الأصل جلب مصلحة أو دفع مضرة ولسنا نعني ذلك ، لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع .

ومقصود الشرع خمسة : حفظ الدين والعقل والنفس والمال والنسب ، وحفظ هذه الخمسة من الضرورات وضروتها ، وقصد الشرع على المحافظة عليها ، علمت من أدلة لا حصر لها .

وزاد بعضهم حفظ العرض مراعيًا ورود حد القذف في الشريعة وبعضهم عدّه من الحاجي ، وعناية الشريعة بالحاجيات تقرب من عنايتها بالضروريات لأنها مكتملة لها ومثل الأصاويون للحاجيات بالبيع والاجارات والقراض والمساواة والنكاح الشرعي ، وبلي الحاجيات التحسينات فإنها تحسن الضروريات والحاجيات بمحاسن العادات ومكارم الاخلاق ، فكل من التحسيني والحاجي يكمل الضروري ، ففي ترابط الثلاثة ترابط الوسائل الشرعية لتهيئة مرافق الحياة في خدمة البشرية ، فتربط الضروريات والحاجيات والتحسينات وتكاملها يعتبر تكاملا للمناهج المبلغة لمقاصد الشريعة الاسلامية .

ويستفاد مما سبق أن نصوص الشارع لم تات إلا بما هو مصلحة ، وما لم يرد به نص خاص فقد عرف طلبه بالنصوص العامة ، لأن كل عمل فيه مصلحة ولا ضرر فيه أو كان النفع فيه أكبر من الضرر فهو مطلوب

شرعا من غير أن يحتاج الى شاهد خاص بالاعتبار وأن كل ما فيه ضرر أو ضرره أكبر من نفعه فهو منهى عنه من غير أن يحتاج الى نص خاص . والآن ما هو رأي الإمام مالك ؟

يرى أن الإمام يغني عن النصوص الخاصة النصوص العامة مثل لا ضرر ولا ضرار ، ومثل ما جعل عليكم في الدين من حرج ، وهذا هو رأي المالكية والحنابلة ، وأما الشافعية ومن تابعهم فهم يرون أن الشريعة اشتملت على نصوص كل ما فيه مصلحة وما لا يؤخذ بالنص يؤخذ بالقياس عليه وليس للمجتهد أن يتعرف المصلحة إذا لم يكن لها من الشرع شاهد بالاعتبار خاص ، لكن يقال للإمام الشافعي أن هذا إنما هو شأن العبادات فقط ، وحمل الشافعي على من يعتبر المصلحة التي ليس لها شاهد وسمى ذلك استحسانا .

وأساس رأي الشافعي أن الله لم يترك الإنسان سدى وإذا لم يوجد للمصلحة شاهد خاص فإن ذلك فرض يطوى في نفسه ، أن الله ترك أمر الإنسان لنفسه وعليه فإن الشافعي يحصر الاجتهاد في القياس .

لكن ما سلكه مالك من الاكتفاء بالنصوص العامة والقواعد العامة وكمليات الشريعة يدفع ما أورده الشافعي ، وذلك لأن النصوص العامة ولا سيما المتضافرة منها والمستندة الى نصوص جزئية لا حصر لها ، كثيرا ما تفيد القطع وتكون دلالتها أقوى من دلالة النص الجزئي الخاص ولا سيما حيث أن الجزئيات المطبق عليها تتضمن النص العام وتنطبق عليها .

ويقول الشاطبي في هذا المعنى أن العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط بل له طريقان أحدهما الصيغ إذا ورث وهو المشهور في علم الأصول ، والثاني استقراء المعنى ومواقفه حتى يحصل في الذهن معنى كلي عام فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد مع الصيغ كقاعدة رفع الحرج في الدين استفيد من نوازل مختلفة الجهات .

فأصل المصلحة يستمد فحواه من أدلة جزئيات كثيرة يتضح منها مقصود الشارع وهو ما سلكه الصحابة في فتاويهم ، قال القرافي : وهنا يؤكد العمل بالمصلحة المرسلة أن الصحابة عملوا أمورا لمجرد المصلحة لا لتقدم شاهد بالاعتبار ككتابة المصحف وولاية عهد أبي بكر لعمر وترك

الخلافة شورى بين ستة وتدوين الدواوين ، فعمل عمر عظام الامور دون  
أن يبحث عن نص يشهد لذلك الاكليات الشريعة .

فاستخلف الذين مات رسول الله وهو راض عنهم ومنع  
كبار الصحابة مغادرة المدينة التي حيث يملكون الضياع الواسعة ونظم  
الحبيس وجعل له ارزاقا في بيت المال دون ان يتوقف ذلك على وجود  
شاهد خاص باعتباره من نص أو اجماع أو قياس .

وفي هذا الموضوع يقول امام الحرمين ان من تتبع اعمال الصحابة  
الذين هم القدوة في كل شيء بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ير  
لواحد منهم في مجالس الاستشارة تمهيد اصل لبناء الواقعة عليه ولكن  
يخوضون في وجوه الراي من غير التفات الى الاصول كانت او لم تكن ،  
لكن نجد امام الحرمين في موضع آخر من كتابه البرهان يهاجم اعتبار  
المصلحة كأصل في الفقه الاسلامي ويؤيده الغزالي في المستصفى وانها  
اخذ بالتسهي وحكم بالهوى من غير ضابط محكم دقيق وانها حينئذ  
تختلف باختلاف الأشخاص ، وهذه المهاجمة للمصلحة كأصل فقهي من  
طرفي الشافعي وامام الحرمين والغزالي المبنية على الزعم بانها حكم  
بالهوى والتسهي مسابقة لما هوجم به مذهب المنفعة في الفلسفة  
اليونانية بل هوجم مذهب المنفعة فيها بأقصى مما هوجمت به المصلحة  
كأصل فقهي من قبل الشافعي ، ومن تابعه فقد قيل ان جعل المنفعة  
مقياسا للفضيلة والخير والشر لا يليق الا بالخنازير الذين شبه بهم اتباع .  
البقـوري .

وتكرر الهجوم على مذهب المنفعة في العصر المسيحي من الذين  
اعتنقوا المسيحية لمنافته لمذهب الزهد .

لكن ان الزهد في الاسلام كان المنفعة الاخرين ويؤثر الزهاد في  
الاسلام على انفسهم ولو كان بهم خصاصة ، وليس في الاسلام تعذيب  
الجسم لتطهير الروح وانها في الاسلام تقوية الجسم لقيامه بواجب الروح  
لان الله يحب العبد القوي .

وفي عصرنا هذا التجأ اصحاب مذهب المنفعة كمقياس للخير والشر  
الى تعريفها تعريفا ينهي عنها ما علق بها من اوهام فلتراجع ترجمة رسالة  
المنفعة لجون استوارت ميل صحيفة 10 مع صحيفة 13 ، وخلاصة

الموضوع تعلم مما قررناه من ان التكاليف التعبدية ، ان الواجب فيها اعتقاد وجود المصلحة وليس للمجتهد ان يبني على الحكمة فيها بل يجب الوقوف مع النصوص .

واما التكاليف المتعلقة بالمعاملات والعادات فان الاصل فيها هو ان يلتفت المجتهد الى الحكمة والمصلحة والمعنى الذي قصده الشارع ، ويعرف الباعث على التشريع في نظام المعاملات ، وعليه يقتصر جلب المصلحة ودرء المفسدة ، وهذا المعنى بسط أدلته الشاطبي في الموافقات الجزء الثاني صحيفة 213 ، فبه على ان كثيرا من الآيات القرآنية والاحاديث النبوية صرح فيه بالباعث على التشريع مثل : « ولكم في القصاص حياة » ومثل : « ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل » ومثل : « لا ضرر ولا ضرار » ومثل : « انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة في الخمر والميسر » ، الى غير ذلك مما صرح بأساس الاذن والنهي .

وعلى ان الشريعة الاسلامية انما انت لتتميم مكارم الاخلاق الامر الذي دل على انها اقرت ما كان محمودا من اخلاق الجاهلية ، كالدية والقسامة وغير ذلك مما تقبله العقول .

وقد سبق لنا ان حددنا ما يوضح المصلحة وينفي عنها كونها مجرد هوى وتشهي ويجعلها مضبوطة ضبطا دقيقا وهو ان علماء الاصول قسموا الاعمال التي يجب المحافظة عليها الى ثلاثة اقسام ، وان الاوامر والنواهي قريبة على اساس ترتيبها ، من الضروريات والحاجيات والمحسنيات ، وضابط حفظ الضروريات يحفظ الامور الخمس والحاجيات ما فيه توسعة ورفع الحرج ، واما التحسينات فهي كل ما كان من مكارم الاخلاق .

وانه عند التمثيل لهذه الاقسام نجدها ليست بخالصة ولا متميز بعضها من بعض ، فالمنافع مختلطة بمضار ، والمضار مختلطة بالمنافع والاحتياج الى الضروريات على مراتب ودرء الاضرار والمفسد على مراتب وهناك المنافع التي نفعها واضح والمنافع الخفي نفعها ، ولا يعلم الا بدقة وعليه فلا يدمن الترجيح باجتهد واحتياط .

وبعد كتبني هذا وقفت على كلام نفيس في الموضوع للشيخ الطاهر بن

عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية صحيفة 83 ملخصة فيما يأتي : قال : ولا ينبغي التردد في صحة الاستناد إلى المصالح المرسلّة لأن حجيتها أقوى من حجية القياس لأنه ظني وحجية المصالح قطعية أو قريبة من القطعي فتكون ادخل في الاحجاج الشرعي ، لأن ذلك إنما فيه قياس مصلحة كلية حادثة في الأمة لم يعرف لها حكم على كلية ، ثبت اعتبارها بالاستقراء الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي .

وتعجب الشيخ من تردد امام الحرمين والغزالي وأنه لا ينبغي التوقف عند القول بأصلية المصالح على التعيين أو اللاحاق ، ثم قال لا احسب أن عالما يتردد بعد التأمل في أن قياس هذه الاجناس المحدثّة على اجناس نظائرها أولى بالاعتبار من قياس جزئيات المصالح عامها وخاصها ، بعضها على بعض لعدم الاحتمال في قياس المصالح المرسلّة ووجوده في قياس جزئي على جزئي ثابت لتوقفه غالباً على الاستنباط واعتماد المصالح المرسلّة على الاستقراء لتصاريف الشريعة وربما كانت المصلحة في الحوادث الجديدة أقوى من المصلحة فيما ثبت اعتباره من الاجناس المقيس عليها في زمن السارع أو زمن المعتبرين من قدوة الأمة .

يتبع



# المخصائص الأساسية للشريعة بين اليهودية والاسلام

للمؤلف الأستاذ السعيد بوركبة

تمهيد :

لابين الخصائص الأساسية للشريعة بين اليهودية والاسلام ، أرى من المفيد ، أن أعطي نظرة وجيزة عن الشريعة اليهودية ، وذلك من خلال مصدرين أساسيين لها ، وهما التوراة والتلمود .

## 1 - التوراة :

يقول الشيخ محمد عبده عنها ، انها : الشريعة أو الناموس . وتطلق عند اهل الكتاب على خمسة أسفار ، ويقولون : ان موسى كتبها وهي : سفر التكوين ، وفيه الكلام على بدء الخليقة ، وأخبار بعض الانبياء وسفر الخروج ، وسفر الاوين ، أو الاخبار ، وسفر العدد وسفر تثنية الاشتراع .

ويطلق النصارى لفظ التوراة على جميع الكتب التي يسمونها : « العهد العتيق » ، وهي كتب الانبياء ، وتاريخ قضاة بني إسرائيل وملوكهم قبل المسيح .

وأما التوراة في عرف القرءان ، فهي ما أنزله الله تعالى من الوحي على موسى عليه الصلاة والسلام ليبلغه قومه لعلمهم يهتدون به (1) .

ويجب التنبيه الى أن توراة موسى لم تبق محتفظة على أصالتها الربانية كما انزلت ، بل أصابها الكثير من التحريف والتغيير لبعض كلماتها

(1) راجع تفسير المنار للشيخ محمد رشيد رضا ج : 3 ص : 155 - 156 - مكتبة القاهرة ، ط. 4 ، السنة 1379 هـ الموافق 1960 م .

كما سلط عليها أنواع من التأويل أبعدتها عن مقاصدها الأساسية ، ومراميها الحقيقية .

وبالإضافة الى كونها قد بقيت على هذه الصورة المشوهة ، فانها قد تسربت اليها - فيما بعد - يد الضياع عندما دمرت القدس واحرق الهيكل على يد نبوخذ نصر البابلي سنة 586 ق. م .

ومن الملاحظ في التوراة الموجودة حاليا ، انها لم تكن الا من جمع عزرا ، ذلك الجمع الذي كان بعد رجوع اليهود من السبي البابلي الذي دام 50 سنة ، يدل على هذا : ما وجد فيها من الفاظ بابلية .

وكما جمعها عزرا الكاهن ، فان غيره من احبار اليهود ، قد جمعوها ايضا ، يرشد الى ذلك : ما ورد في كتاب المسألة اليهودية (2) نقلا عن دائرة معارف (لاروس) تحت كلمة توراة - اذ جاء فيها :

( ان العلم العصري ، ولا سيما النقد الالمانى : قد أثبت بعد ابحاث مستفيضة في الآثار القديمة والتاريخ وعلم اللغات : ان التوراة الحالية لم يكتبها موسى ، وانها عمل احبار لم يذكروا اسمهم عليها ، الفوها على التعاقب ، معتمدين في تأليفها على روايات سمعية سمعوها قبل سبي بابل ) .

وبتأمل فاحص في هذا النص ، نستنتج ، ان التوراة قد اتخذت طريقها نحو الاختفاء وأن ما بقي منها لم يكن الا من تلفيق احبار اليهود ، وربانييهم ، يضاف الى ذلك : ما زادوه عليها من شروح ، وتعاليق وايضاحات ، فكانت تلك الشروح ، وتلك الايضاحات ، تكون ما يسمى بالتلمود .

## 2 - التلمود :

فالتلمود هو الحصيلة الفقهية للديانة اليهودية ، ويعتبر الكتاب الثاني المقدس لدى اليهود ، بل أننا نرى بعضهم يجعله في المرتبة

(2) لصاحبه : عبد الله حسين ، ص : 28 - 29 - مطبعة ابي الهول - القاهرة ، السنة 1946 - 1947 م .

الاولى ، ويضفي عليه قداسة كبرى ، بينما يجعل التوراة في المرتبة الثانية ...

وقد أوضح الدكتور أحمد سوسة (3) قوله عن التلمود ، بأنه :

« مجموعة الشرائع اليهودية التي نقلها ائمة اليهود شرحاً وتفسيراً للتوراة ، واستنباطاً من أصولها .. » وينقسم الى قسمين :

— المشنة ، وهي النص او المتن .

— والجمارا ، وهي التفسير او الشرح .

والتلمود هو الاسم الجامع للمشنة والجمارا معاً .

والمشنة : عبارة عن مجموع تقاليد اليهود المختلفة في شتى نواحي الحياة اليهودية مع بعض الآيات من كتاب التوراة .

ويزعم اليهود أن هذه التقاليد والتعاليم شفاهية القاها موسى على شعبه ، أعطيت حين كان على الجبل ، ثم تدأولها هارون واليعازر ، ويشوع ، وسلموها للأنبياء ، ثم انتقلت الى أعضاء المجمع وخلفائهم حتى القرن الثاني بعد المسيح . حينما جمعتها الحاخام يهوذا ودونها .

وأما الجمارا ، فهي مجموع المناظرات والتعاليم والتفسير التي دونت في المدارس العالية بعد انتهاء المشنة .. وأساس المباحث في التلمود ، قائم على ستة أبواب :

1 - الفلاحة .

2 - الأعياد والمواسم .

3 - النساء وما يتعلق بهن من زواج وطلاق وحضانة ونذور وارث ووصية .

(3) في كتابه : العرب واليهود في التاريخ ، ص : 173 - 174 - دار الحرية للطباعة - ( مطبعة الحكومة ) السنة 1392 هـ - 1972 م .

4 - الذبائح وما يتعلق بالتقدمات ، والقرايين ومراسم الهيكل  
في ذلك .

5 - النواهي والعقوبات .

6 - الطهارة ..

وبإمعان النظر في هذا النص ، نجده يوضح ، بأن التلمود هو التراث  
اليهودي بما اشتمل عليه من قوانين مدنية ودينية وسياسية واجتماعية  
وغيرها وأنه بصفة عامة يقسم الى قسمين :

1 - المشنة : وهذا يضم مختلف التقاليد اليهودية في شتى  
مجالات الحياة ، بالإضافة الى ما فيه من آيات التوراة ، وان كل ما بث فيه  
من تقاليد ، وما نشر منه من تعاليم شفوية قد دون في القرن الثاني بعد  
المسيح من طرف الحبر يهوذا .

2 - الجمارا : وهذا يضم كل ما دون من تفاسير في المدارس بعد  
انتهاء المشنة ، والتلمود ككل ، يتناول بالبحث : العبادات ، والمعاملات  
بين اليهود ، كما يتناول بالبحث : الكلام على الاحوال الشخصية من زواج  
وطلاق ووصية وارث وغيرها ،

وعلاوة على ذلك ، فانه يتناول ايضا بالتحليل : الكلام على النواهي  
والعقوبات وسواها ...

ومن الجدير بالذكر ، ان التلمود - اضافة الى كل ما سبق -  
يعتبر أخطر وثيقة ضد الانسان ، وضد الله ، وضد نوااميس الحياة ، نظرا  
لما شحن به من أفكار الحادية زائفة تتحدى القدرة الالهية ، وتتحدى كل  
شيء في الوجود ..

ونظرا لما فيه من مخطط جهنمي يرمي الى تسخير العناصر البشرية  
ما عدا اليهود ، الى العنصر اليهودي ، كما يرمي الى السيطرة المطلقة على  
العالم بما فيه من اجناس متعددة وقارات متباعدة ، ويرمي ايضا الى  
استعباد كل من فيها من بني الانسان ، باعتبار أن بني الانسان الذين لا  
يدينون باليهودية ليسوا الا حيوانات خلقها الله على هيئة الانسان ،

خدمة للعنصر اليهودي ، ذلك العنصر الذي يعتبر نفسه من الصفوة المختارة ، وانه من أجله خلقت الحياة .

وهذه المنزلة التي خولها اليهود لانفسهم ، ان دلت على شيء ، فانما تدل على ترفعهم وانانيتهم وكبريائهم البغيضة .. واذا اردنا ان نبين مدى ما وصلت اليه العقيدة اليهودية من ضحالة وسخافات ، ومن عرور وهمجية ، فيمكن الوقوف عليها من خلال بعض النصوص التي اوردها بولس حنا مسعد في كتابه : همجية التعاليم الصهيونية اذ يقول : ( لم اطلع كتابا شوه الحقائق كالتلمود ، ولم اعرف كتابا اقدر على قلب الحقائق ، وتسخيرها لاغراضهم من مؤلفي التلمود ، فهم اساطين فن التمويه بلا نزاع .. واذا قلنا ان التلمود هو معرض الحقائق الازلية المشبوهة فقد لا نغالي . ومن يقرأ هذا الفصل بامعان ، يتحقق صدق مقالنا ) .

وهنا نجد المؤلف بالضرورة قد ساق عدة نماذج (4) من التفكير اليهودي ، وهي ان دلت على شيء ، فانما تدل على سخافة العقيدة اليهودية وهمجيتها وتشبثها بأنواع من الخرافات التي يمجها العقل السليم ، وتتناهى والمنطق السديد .

وهذه النماذج ، تتعلق بالله والملائكة والشياطين والانسان ، وببدء خلقه ، ونفوس اليهود ، ونفوس النصارى ، والمسيح وملكوته ، والتملك ، والساعة ، والخداع ، والاشياء الملتقطة ، والربى ، والمرأة واليمنى ، والحرم وغيرها .

ولن اتعرض لهذه الاشياء ، وانما اورد بعضها على سبيل المثال فقط حتى نرى مدى ما وصل اليه اليهود من عقلية سخيفة ، ومن تفكير سقيم ، يبعث على السخرية والتهكم ..

فهم - مثلا - يقولون عن اله التلمود :

قال التلمود : « يقسم النهار الى اثنتي عشرة ساعة ، في الساعات الاولى الثلاث ، يجلس الله ويدرس الشريعة ، وفي الساعات الثلاث الثانية ،

(4) ساق الاستاذ عجاج نويهض 80 نموذجا في كتابه : ( بروتوكولات حكماء صهيون ) ج:4 تحت عنوان : ( مع التلمود وجها لوجه ) ص : 172 - 189 - السنة 1967 ، وانظر ايضا ما ساقه عبد الله التل من هذه النماذج في كتابه ( جدور البلاد ) ص : 78-83 فقد اورد هنا 59 نموذجا - دار الارشاد ، ط. 1 - السنة 1390 هـ - 1971 م .

يدين الشعوب ، وفي الساعات الثلاث الثالثة ، يغذي العالم بأسره ، وفي الساعات الثلاث الأخيرة ، يلعب مع اللافياتين : ملك الاسماك ... » .

وبالنظر الى هذا النص ، نرى كيف قسم اليهود ساعات النهار بالنسبة الى الله ، وجعلوها أربعة اصناف ..

فهم في الصنف الاول ، قد قصروا الله على تكريس جهوده للدراسة الشريعة ، وتفهم أسرارها .

وفي الصنف الثاني : جعلوه يدين الشعوب ..

وفي الصنف الثالث : جعلوه يهتم بتغذية الخلائق المبتوثة في العالم .

وفي الصنف الرابع : أخبروا عنه بأنه يمارس اللعب مع ملك الاسماك ، فأعمال الله اذن ، طوال النهار في نضرهم تتجلى في : الدراسة ، وفي الادانة ، وفي تغذية الخلق ، وفي اللعب من أجل الراحة والاستجمام .

واليهود ، ان قالوا عن الله بأنه يدرس الشريعة ، يستنتج من قولهم هذا ان الله يجهل بعض مقتضياتها ، وان قالوا عنه . بأنه يلعب مع ملك الاسماك ، يفهم منه ان الله يمارس اللعب ، ترويحاً عنه ، ودفعاً للنبياء عن نفسه ، والله في كل هذا منزّه عن كل ما ينسب اليه من أشياء .

وهناك نماذج أخرى من هذا القبيل ، منها أنهم قالوا بأن الله يرقص ، وان أول رقصة رقصها ، كانت مع حواء ...

فلنستمع الى ما يحدثنا به التلمود ، فيقول :

( ... ) ولول رقصة رقصها الرب ، كانت مع حواء ، بعد ان برجها وزينها ، وسرح شعرها بنفسه (5) .

ثم يزيد ، فيقول :

( اما من بعد تدمير الهيكل الى الآن ، فان الله لم ينقطع عن البكاء والنحيب ، لانه ارتكب خطيئة ثقيلة ، وهذه الخطيئة قد ابهظت ضمير الله

---

(5) انظر همجية التعاليم الصهيونية ، لبولس حنا مسعد ، ص : 111 .

حتى انه يطوي ثلاثة ارباع الليل منكمشا على ذاته ، مائتا الدنيا زئيرا  
كالاسد الصريع ! ثم يصرخ :

« الويل لي ، لاني تركت بيتي ينهب ، وهيكلي يحرق ، وأولادي  
يشتتون ! » (6) .

ثم يقول :

ان غير اليهود كلاب عند اليهود بحسب تعليم التلمود المستند الى  
الآية السادسة عشرة من الفصل الثاني عشر من سفر الخروج . . فقد  
جاء فيها :

( ان الاعياد المقدسة ، وضعت لاسرائيل ، وليس للاغراب  
والكلاب ) .

ان مدافن غير اليهود ، تثلج صدور أبناء اسرائيل ، لان اليهود  
وحدهم هم بشر ، اما السموب الاخرى ، فليست سواى انواع مختلفة من  
الحيوانات (7) .

ويقول التلمود : ( ان الله خلق غير اليهود بالصورة البشرية اكراما  
لليهود ، لان غير اليهود وجدوا لخدمة اليهود ، ليلا ونهارا بدون ملل ، ولا  
يوافق ان يكون خادم الامير حيوانا له الصورة الحيوانية ، بل يجب ان  
يكون حيوانا له الصورة الانسانية (8) ) .

ويقول التلمود :

( اقتل عبدة الاوثان ، ولو كانوا من اكثر الناس كمالا ) (9) .

ويقول ايضا :

( من يرفع وثنيا من حفرة وقع فيها ، فانه يبغي على رجل من عباد  
الاوثان ، لذلك ، اذا سقط وثنى في حفرة فاسدها عليه بحجر  
كبير (10) ) .

(6) انظر نفس المصدر السابق آنفا ونفس الصفحة .

(7) نفس المصدر ونفس الصفحة ايضا .

(8) نفس المصدر السابق ، ص : 141 .

(9) نفس المصدر السابق ، ص : 166 .

(10) نفس المصدر السابق ، ص : 166 .

ثم يضيف رأسي الى ذلك ما يلي :

(يجب عليك أن تمنع عنه كل وسيلة يمكنه استعمالها في خروجه من الحفرة ، لان النسر بن ميمون يعلم : ( محرم عليك ان تأخذك الشفقة على وثنى ، بل عند ما تراه قد تدهور في نهر او زلت به قدمه فكاد يموت ، أجهز عليه ، ولا تخلصه ) (11) .

وبالإضافة الى ما سبق ، هناك وصية جامعة وردت في كتبهم الدينية ، تقول :

( اهدم كل قائم ، لوث كل طاهر ، احرق كل اخضر كي تنفع يهوديا بفلس ، اقتلوا جميع من في المدن ، من رجل وامراة وطفل وشيخ ، حتى البقر والحمار بحد السيف ، اقتل افضل من قدرت عليه من غير اليهود ، العن رؤساء الاديان ، سوى اليهود ، ثلاث مرات كل يوم (12) ) .

وبالنظر الى هذه الفقرات السابقة ، نجد انها تطفح بالتجديف على الله ، والاجترار عليه ، ورميه بالنقص والجهالة ، وانعدام المعرفة ، تنزه الله عن ذلك علوا كبيرا ، كما تصور لنا مدى احتقار اليهود لغير اليهود ، وترفعهم عنهم ، وسعيهم الى تدمير كل شيء قائم في الحياة ، وامتلاء قلوبهم حقدا ونقمة وحسدا على من ليس متبعا لديانتهم ، ولا متمسكا بشريعتهم ، مع العلم ان الشريعة اليهودية التلمودية مشحونة بالكثير من الخرافات والافهام التي لا يصدقها السذج من الناس فضلا عن العقلاء ...

تلكم كانت نظرة وجيزة عن الشريعة اليهودية ، والآن ننتقل الى ذكر الخصائص الاساسية لها ، ويمكن اجمالها في ثلاثة اشياء : الاقليمية ، والخرافة ، والهمجية .

### الخصوية الاولى الاقليمية :

اما الاقليمية ، فيمكن القول عنها ، بأن اليهود قد قصروا تعاليمهم على من يعتنق ديانتهم ، وقد احتكروا هذه التعاليم لانفسهم ، ولم يشاءوا أن

(11) نفس المصدر السابق ، ص : 166 .

(12) انظر حقيقة اليهود والمطامع الصهيونية ، لمحمد نمر الخطيب ، ص : 23 - منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت ، 6 : 1 ، السنة 1969 .

تسرب الى الغير ويستفيد منها ، اعتقاداً منهم ان هذا الغير لا يستحقها ، وبالتالي فهو ليس بأهل لها . فتطور هذا الاعتقاد ، ان اخذوا يعتبرون ان غير انيهود ، ليس الا حيوانات وان الله خلقهم على هيئة الانسان ، خدمة لليهود ، وتكريماً لعنصرهم المختار .

وبقدر ما تمكنت هذه الافكار من عقولهم ، بقدر ما تركزت في اعماقهم ظاهرة العرقية والصنصرية ، تلك العرقية التي جعلتهم ينظرون الى غيرهم ، نظرة استخفاف واستهتار واحتقار ، كما جعلتهم ينظرون الى انفسهم نظرة استعلاء واعتزاز واكبار ، فنتج عن ذلك ، ان استفحل العداء فيما بينهم وبين الشعوب الاخرى ...

ومن مظاهر الاقليمية انهم اتخذوا الها خاصاً بهم ، واحتكروه لانفسهم دون بقية العالمين ، وزعموا ان هذا الاله يخضع لمشيئتهم ، لا انهم هم الذين يخضعون لمشيئته . والهم هذا لا يستطيع ان يخالف ارادتهم ، ولا ان يهمل مطالبهم ورغائبهم ، والا تعرض لسخطهم ، ولعناتهم ، يدل على هذا ما اشار اليه ابن حزم (13) من ان احبار اليهود ذكروا : ( ... ان اخوة يوسف اذ باعوا اخاهم ، طرحوا اللعنة على كل من بلغ الى ابائهم حياة ابنه يوسف ، ولذلك لم يخبره عز وجل بذلك ، ولا احد من الملائكة ... ) .

### الخصيصة الثانية : الخرافة :

واما الخرافة ، فيمكن القول عنها ، بانها تشغل حيزاً كبيراً في التوراة والتلمود ، يدل على هذا ما أورده بولس حنا مسعد من نماذج لهذه الخرافات ، ومن بين هذه النماذج :

#### 1 - خلق آدم :

فقد زعم التلمود : ان الله تعالى جمع غبار العالم بكامله واخذ حفنة وضع منها الانسان ، الا ان ذلك الانسان كان مزدوجاً له وجهان ، فقطعه الله اثنين حتى اخرج منه آدم وحواء (14) . ثم قال : ( كان آدم كبيراً

(13) في كتابه : ( الفصل في الملل والاهواء والنحل ) ج : 1 ص : 206 .

(14) انظر همجية التعاليم الصهيونية لبولس حنا مسعد ، ص : 124 .

جدا حتى لامس براسه قبة السماء ولما كان ينام ، كان راسه يبلغ آخر العالم من الجهة الشرقية ، ورجلاه تصلان الى الغرب من الجهة الثانية ، وصنع الله له كوة كان يرى من خلالها العالم بأسره ، لكن لما اخطأ آدم صغره الله ، ومسحه بالهيئة البشرية الحاضرة ( 15 ) .

## 2 - قصة أوج :

وقد قيل : ( ان أوج ملك بازان الذي جاء ذكره في التوراة ، قد أطلق عليه هذا الاسم لانه لقي ابراهيم لما كان يصنع حلى الفصيح اليهودي ) ، ان هذه القصة تروي : بأن « أوج » كان يتغذى كل يوم بقطيع مؤلف من ألفي ثور ، وبعدد يمائل ذلك من الطرائد التي يتلذذ بها مع انواع المسكرات العديدة ...

ولما كان يقترب أسرائيل من بازان ، كان الملك « أوج » يقول : ان حقل أسرائيل له ثلاث مساحات ، وعندئذ اقتلع جبلا عظيما من الارض ، وحمله على راسه ، ثم مشى فيه دائرا ثلاث دورات ، الا ان الله تعالى ارسل نملا الى هذا الصخر العظيم ، فأخذ يقرضه ويخرق في نصفه شقوقا حتى اخرج رأس « أوج » من الجهة الثانية ، وصار الجبل لعنقه طوقا ، وحدث ان اسنانه دخلت حتى ألفك في راسه بنوع انه استحال عليه ترك الجبل ، عرف موسى بالامر ، فتناول فاسا طولها عشرة فراسخ ، وصعد في الهواء على بعد عشرة فراسخ ، ثم ضربه على كعب رجله فقتله ( 16 ) .

## 3 - بعض ما ورد في التلمود عن ابراهيم :

ومن بين الخرافات التي ذكرها التلمود عن ابراهيم ما يلي :

« ان ابراهيم اكل أربعة وسبعين رجلا ، وشرب دماءهم دفعة واحدة ولذلك كانت له قوة أربعة وسبعين رجلا ، ومع ذلك . فانه كان صغيبرا بالنسبة الى « أوج » الذي أضاع في احد الايام سنا ، فصنعه ابراهيم سرييرا » ( 17 ) .

( 15 ) نفس المصدر اعلاه ونفس الصفحة .

( 16 ) نفس المصدر ، ص : 125 .

( 17 ) نفس المصدر ، ص : 126 .

وبنظرة سريعة الى هذه النماذج ، نجد الخرافة قد خيمت على  
التعاليم اليهودية بشكل ملحوظ . . .

**فالنموذج الاول :** - مثلا - يصور آدم بشكل يستحيل ان يتصف به  
انسان ، فهو يخبرنا ان آدم كانت رجلاه في الارض ورأسه في السماء ،  
وهذا لا يجوزه العقل البشري . .

**والنموذج الثاني :** يحكي لنا ان « اوج » كان يأكل في كل يوم 2 000  
ثور ، ومثلها من الطرائد ، اضافة الى ما يشربه من انواع المسكرات ، مما  
يجعلنا نفرض مثل هذه الاساطير التي تفرق في الخيال والخرافات  
والتدجيل ، كما يجعلنا نصم آذاننا عن سماع مثل هذه السفايف  
والسخافات التي تدل على ضحالة العقلية اليهودية ، وتعلقها بالالوهام  
والاحلام !!! .

علاوة على ذلك : نجد الكذب البين ، والاختلاق المكشوف ، على  
التاريخ ما بين عصري ابراهيم وموسى عليهما السلام .

فالنموذج يصرح : ان « اوج » كان يعاصر ابراهيم ، وفي نفس الوقت  
يقول : ان موسى تناول فاسا لقتله : مع العلم ان ابراهيم ، كان في القرن  
19 قبل الميلاد ، بينما موسى كان في القرن 13 ق . م .

وبين الرسولين زهاء سبعة قرون ، الامر الذي يجعلنا نساءل :

اكان « اوج » من المحظوظين الذين عمروا في الحياة هذه الحقبة  
الطويلة من الدهر - وهذا ان صح ان « اوج » كان شخصا حقيقيا بقطع  
النظر عن ضخامته - ام ان الواقع غير ذلك ؟ ، وزيادة على ما سبق ، نجد  
القصة تقول : ان موسى لما عرف بقصة « اوج » التي تصرح بأنه أقتلع  
الجبل العظيم من الارض ، وحمله على رأسه ، ثم أرسل الله اليه نملا ،  
فقرضه وخرقه حتى خرج رأس « اوج » من الجهة الاخرى . .

وانه لما عرف موسى ذلك ، تناول فاسا ليقترله ، الا ان التعاليم  
اليهودية تبين لنا ان تلك الفاس عظيمة المقدار ، اذ تبلغ عشرة فراسخ ،

وأن موسى صعد في الهواء على بعد 10 فراسخ أيضا كأنه صاروخ من نوع كوسموس ، ثم قذف « أوج » بتلك الفأس من فوق - مثلما تقذف الطائرة معسكرا لعدو بإحدى قذائفها ، فتتوجه الفأس توا ، الى كعب رجله ، فتصرعه في الحين ، وبهذا يتخلص من هذا العملاق الجبار ..

**والنموذج الثالث :** يجسد شخصية ابراهيم عليه السلام بمثابة عملاق مارد ، أو حيوان مفترس يأخذ في قضم مقدار ضخم من اللحوم البشرية ، ويتبعها بشرب دمائها ! فتتج عن ذلك ان كانت له قوة لا تعادلها أي قوة !!

وبالرغم عن هذا كله ، فقد أصبح يبدو أمام « أوج » قزما صغيرا ، حيث اتخذ ابراهيم من سنه الساقطة سريرا .

وبعد ، فهذه النماذج ، ان هي الا شيء قليل من كثير بالنسبة للخرافات المبنوثة في الديانة اليهودية ، وقد اقتصرنا على هذه النماذج الثلاثة حتى لا اطيل في الكلام والا فالتعاليم اليهودية ملأى بمثل هذه الخرافات والاساطير اللا معقولة .. وبدلا من ان أسوق الكثير منها ، يكفي ان اقتصر على ما أورده بولس حنا مسعد ، اذ يقول : « ولو كنا نريد شرح ما يخرف به التلمود ، لما كفانا مجلد ضخم برأسه لان عند اليهود مجلدات كبيرة مخصصة للخرافات وأنواع السحر (18) » .

### **الخصيصة الثالثة : الهمجية :**

وأما الهمجية ، فيجسمها التلمود ، اذ يبرز النفسية اليهودية القاسية الناقمة على غير اليهود ، ويبلور لنا تعطشها الى الدماء ، واندفاعها الى الابادة ، والافناء واقترافها بشكل جنوني ، مجازر وحشية ، وجرائم فظيعة في الحقل البشري بدون ان تراعي في ذلك حرمة للانسان ، ولا ما يتمتع به من كرامة وتكريم ..

ونظرا الى ان ما كتب عن اليهود في هذا الصدد شيء كثير ، فاننا نكتفي بالقاء ضوء قليل على بعضه ..

---

(18) نفس المصدر ، ص : 129 .

فقد أورد عبد الله التل نماذج من هذه الهمجية ، نكتفي بإيراد بعضها  
هنا ، قال :

1 - وتوراة اليهود لا تخفي حقيقة الشعب المختار ، وميوله لشرب  
الدماء ، وقضم عظام البشر ، وقتل الاولاد ، حتى اولاد اليهود أنفسهم . .  
هو ذا الشعب يقوم كلبوة ويرتفع كأسد ، لا ينام حتى يأكل فريسة ويشرب  
دم قتلى (19) . . .

2 - وتقضي غريزة سفك الدماء ، وشهوة الافناء والابادة ان يهود  
جلعاد ذبحوا اثنين واربعين الفا من يهود افريم ، لانهم اخطأوا في لفظ  
حرف ( ش ) ولفظوه ( س ) .

فاخذ الجلعاديون مخاوض الاردن لافرايم ، وكان اذا قال منفلسو  
افرايم : دعوني اعبر كان رجال جلعاذ يقولون له : ا انت افرايمي ؟ فان قال :  
لا ، يقولون له : قل : اذن ، شبولت فيقول سبولت ، ولم يتحفظ للفظ  
بحق ، فكانوا ياخذونه ويذبحونه على مخاوض الاردن ، فسقط في ذلك  
الوقت من افرايم : اثنان واربعون الفا (20) !!

ثم ساق عن نفسية « يهوه » اليهود ما يلي :

3 - ( . . . ) وبعد ان استراحت نفس يهوه ، واستمتع برؤية شعبه  
يذبح بعضهم بعضا ، وجه ارادته الى الشعب المختار ، واسما خطة  
المجازر الجديدة ، وحرب الابادة ليضمن لشعبه الحبيب أرضا بلا سكان ،  
ووطنا قوميا بلا منازعين ومشاغبين من السكان الاصليين . . . ) (21) .

ثم ساق عبد الله التل ما ورد في التوراة اذ يقول :

4 - حين تقرب من مدينة لكي تحاربها استدعها الى الصلح ، فان  
اجابتك الى الصلح وفتحت لك ، فكل الشعب الموجود فيها يكون لك  
للتسخير ، ويستعبد لك .

---

(19) انظر كتاب : جذور البلاء ، لصاحبه : عبد الله التل ، ص : 35 - دار الرشد -

ط : 1 ، السنة 1390 هـ - 1971 م .

(20) انظر المصدر السابق اعلاه ، ص : 30 .

وان لم تسالملك ، بل عملت معك حربا فحاصرها ، واذا دفعها الرب :  
الهك الى يدك فاضرب جميع ذكورها بحد السيف !!

واما النساء والاطفال والبهائم وكل ما في المدينة ، كل غنيمتها ،  
فتفتنمها لنفسك ، وتأكل غنيمة أعدائك التي أعطاك الرب الهك .

هكذا تفعل بجميع المدن البعيدة منك جدا التي ليست من مدن هؤلاء  
الامم هنا ( فلسطين ) ( 22 ) .

واما مدن هؤلاء الشعوب التي يعطيك الرب الهك ، فلا تستبق منها  
نسمة ما بل تحرمها تحريما : - تقتلها تقيلا - كما امرك الرب  
الهك - ... ) ( 23 ) .

ثم اورد ايضا عن همجية اليهود ما يأتي :

( ... وفوجيء اهل مديان من شعب فلسطين بالجموع اليهودية  
المتدفقة كالوحوش الضارية ، شرعتها في الحرب : فتك ، وإبادة ،  
وسبي ، ونهب ، وسلب دون سابق انذار !!! ) .

وكلم الرب موسى قائلا : ( انتقم لبني اسرائيل من المديانيين ، ثم  
تضم الى قومك ... فتجندوا على مديان ، كما امر الرب ، وقتلوا كل  
ذكر ، وملوك مديان قتلوهم فوق قتلاهم ... وسبي بنو اسرائيل نساء  
مديان واطفالهم ونهبوا جميع بهائمهم وجميع مواشيهم وكل املاكهم واحرقوا  
جميع مدنهم بمساكنهم وجميع حصونهم ) ( 24 ) .

وبامعان النظر في هذه الامثلة القليلة من الهمجية ، يتضح لنا ما  
استبطنه اليهود من نعمة وقسوة ، وحب في اراقة الدماء ، وتفنن في إبادة  
النفوس البشرية ، وازهاق الارواح البريئة ، والتي تعد بالمئات من الآلاف  
البشرية ، الامر الذي يكشف لنا عن اغراقهم في الانانية الفردية ، وحسب  
الذات ، والتضحية بكل من لا يعتنق مبادئهم المنحرفة ، وتعاليمهم الضالة  
المكذوبة على موسى عليه السلام .

( 21 ) ( 22 ) ( 23 ) جلور البلاء لعبد الله التل ، ص : 27 - 28 - نقلا عن سفر التثنية  
الاصحاح 20 .

( 24 ) انظر المصدر السابق ، ص : 28 - نقلا عن سفر العدد ، الاصحاح : 31 .

كما نستنتج مما سبق ، أن اليهود انطلقوا على انفسهم وعلى عقيدتهم  
السخيفة التي تبيح لهم كل ما تهوى انفسهم ..

5 - وهكذا نجد الديانة اليهودية ، تجسد ضحالة ، وسخافة ،  
واقليمية ، وخرافة وهمجية !!!

ونختم الكلام عن الخصائص الاساسية للشريعة اليهودية بما قاله  
الباحث العربي الاستاذ محمد خليفة التونسي (25) .

« ... وما من تعليم بين التعاليم اليهودية والصهيونية ، قديما  
وحديثا ، الا وهاتان الخصيستان : الخرافة والهمجية - بارزتان فيه عيانا  
لكل بصير يحب أن يرى الحقيقة كما خلقها الله .

وفي الفطنة ، الى هاتين الخصيستين تفسير لكل ما تعج به هذه  
التعاليم الصهيونية من اسرار ونقائض ، يضرب بعضها بعضا ، او يوافقه  
سواء ، في ذلك موقفهم من معبودهم « يهوه » او موقفهم من انبيائهم  
وقادتهم ، او موقف بعضهم من بعض ، او موقفهم جملة من الامميين ( غير  
اليهود ) . ثم قال بعد ذلك :

« والهمجية والخرافة ، آفتان متغلغلان في اعماق النفسية اليهودية  
او الصهيونية منذ اقدم عصورها المعروفة ، ولا تزال هاتان الآفتان  
متغلغلتين في نفوس الاخلاف ، كما كانتا في نفوس الاسلاف ، بل ان توالي  
القرون بأحداثها الوجيهة على اليهود والامميين قد زاد الآفتين حدة ، او  
زادهما ظهورا على الاصح ، لان أمم العالم - خلال هذه القرون الطوال - قد  
تغيرت من حيث الثقافة والحضارة ، تغيرا كبيرا أصيلا ، وبقي ابناء  
صهيون في باطنهم على ما كانوا في اقدم العهود ، دون تغيير يذكر ، وان  
كانوا في الظاهر قد تغيروا كثيرا » .

واذا كانت هذه هي الخصائص الاساسية في الشريعة اليهودية ، فان  
هنالك خصائص أخرى تخالفها وتسمو عليها في الشريعة الاسلامية ،  
وتتجسد في : العالمية ، والوسطية ، والشمول ، والصمود ..

---

(25) انظر مقدمة كتاب : همجية التعاليم الصهيونية ، لصاحبه : بولس حنا مسعد ،  
ص : 42 - 43 - 44 ، دار الكتاب العربي ، بيروت - لبنان : ط : 1 السنة 1969م ،  
والمقدمة من كلام محمد خليفة التونسي .

## الخصيصة الاولى : العالمية :

3 - ليس هناك من شك في ان شريعة الاسلام جاءت تخاطب البشرية كلها بغض النظر عن اجناسها ، والوانها ، او لغاتها ، او لهجاتها ، وبذلك تفردت بخصيصة العالمية وتفردتها بهذه الخصيصة يستفاد من أدلة نقلية وغيرها .

اما الاثلة النقلية : فتتجلى في القرآن وفي الحديث النبوي الكريم :

### 1 - من حيث القرآن :

- ( أ ) قال الله تعالى مخاطباً رسوله صلى الله عليه وسلم :  
( وما أرسلناك الا كافة للناس بشيراً ونذيراً ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون ) ( 26 ) .
- ( ب ) وقال تعالى : ( تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ، ليكون للعالمين نذيراً ) ( 27 ) .
- ( ج ) وقال تعالى عن القرآن : ( وما هو الا ذكر للعالمين ) ( 28 ) .
- ( د ) وقال تعالى : ( وما أرسلناك الا رحمة للعالمين ) ( 29 ) .

### 2 - من حيث الحديث النبوي :

روى عن جابر بن عبد الله قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :  
( أعطيت خمسا لم يعطهن نبي قبلي : نصرت بالرعب مسيرة شهر ، وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً ، وأيما رجل أدركته الصلاة ، فليصل ، وأحلت لي الفنائم ، وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس كافة ، وأعطيت الشفاعة ) ( 30 ) .

- 
- ( 26 ) سورة سبأ - الآية : 28 .
  - ( 27 ) سورة الفرقان - الآية : 1 .
  - ( 28 ) سورة الفتح - الآية : 52 .
  - ( 29 ) سورة الانبياء - الآيات : 107 - 109 .
  - ( 30 ) انظر : الحديث في الجزء الاول من كتاب البخاري ، ص : 91 - مطبعة الحاج عبد السلام بن شقرون .

4 - وكل هذه الآيات القرآنية السابقة تدل دلالة واضحة على أن الرسول محمداً بن عبد الله عليه الصلاة والسلام ، أرسل إلى الأمة الإنسانية جمعاء ، وبالتالي فإن رسالته لم تكن اقليمية مثلما هو الشأن في اليهودية ، وإنما تجاوزت هذا النطاق الضيق إلى نطاق أوسع واشمل لكل ما في الوجود الإنساني من أشياء ..

ونستنتج من هذا أن رسالة الإسلام ، هي رسالة عالمية ، كان القصد من ورائها : هداية البشرية إلى ما فيه خيرها وصلاحها ، ولغت نظرها إلى ما فيه شرها وفسادها .

— وإذا تأملنا في الحديث النبوي السابق آنفاً ، فإننا نجده أكثر وضوحاً في الدلالة على هذه العالمية ، وأنه لم يترك مجالاً لارتياب المتشككين والمبطلين في هذه النقطة بالذات .

ومن هنا نرى الإسلام يدعو - فيما يدعو إليه - إلى إقامة مجتمع إسلامي عالمي ، تسوده الرافة والرحمة ، ويسوده التعاون والتعاطف والتوادد والتآخي ، كما نجده يدعو إلى محاربة العنصرية والعرقية بين البشرية جمعاء ، نظراً لما تحدثه هذه العناصر من تفرقة وتنافر وتباعد بين أفراد وجماعات ينتسبون إلى جنس واحد ، وأب واحد . ولا شيء يدل على هذا الانتساب أكثر من قوله صلى الله عليه وسلم ( كلكم لآدم ، وآدم من تراب ، لا فضل لعربي على عجمي ، ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى ) (31) .

5 - وبالنظر إلى ما قاله بعض الباحثين حول عالمية الإسلام ، فإننا نقبس فقرات من أقوالهم مع التصرف أحياناً فيها :

( ١ ) نجد سيد قطب رحمه الله ، يثبت هذه العالمية للمجتمع الإسلامي ، إذ يقول عنه بأنه : ( غير عنصري ولا قومي ، ولا قائم على الحدود الجغرافية ، فهو مفتوح لجميع بني الإنسان ، دون النظر إلى جنس أو لون ، أو لغة ، بل دون نظر إلى دين أو عقيدة .. ) .

---

(31) انظر الحديث في خطبة حجة الوداع ، في كتب السيرة النبوية .

وبذلك ينفي عن المجتمع الاسلامي فكرة التمييز العنصري منذ اللحظة الاولى ويفتح ابوابه للبشر عامة على قدم المساواة الكاملة وعلى أساس الشعور الانساني الخالص ...

ومن ثم تملك جميع الاجناس البشرية وجميع الالوان وجميع اللغات، ان تجتمع في حمى الاسلام ، وفي ظل نظامه الاجتماعي ، وهي تحس آصرة واحدة تربط بينها جميعا ، آصرة الانسانية التي لا تفرق بين اسود وابيض ، ولا بين شمالي ولا جنوبي ، ولا بين شرقي ولا غربي ، لانهم جميعا يلتقون عند الرابطة الانسانية الكبرى (32) .

( يا ايها الناس : انا خلقناكم من ذكر وانثى ، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، ان اكرمكم عند الله اتقاكم ) (33) .

( وليس منا من دعا الى عصبية ، وليس منا من قاتل على عصبية وليس منا من مات على عصبية ) (34) .

6 - كما نجد عبد الرحمن حسن جبنة الميداني ايضا يعطي عناية خاصة لموضوع العالمية هذه ، ويأتي بعدة آيات تدل عليها ، ومن بينها قوله تعالى : « وما ارسلناك الا رحمة للعالمين » قل : انما يوحى الي انما الهكم اله واحد ، فهل انتم مسلمون ؟ فان تولوا فقل آذنتكم على سواء » .

فياخذ في شرح هذه الآية ، فيقول : آذنتكم اي علمتكم ، وعلى سواء اي دون تفريق بين عربكم وعجمكم ، وابيضكم واسودكم ، وسائر الوانكم ، واجناسكم ، ودون تفريق بين ذكوركم واناثكم ، ولا بين سادتكم وعبيدكم ، ولا بين اغنيائكم وفقرائكم ، فكلكم تجاه هذه الرسالة الربانية على صعيد واحد ) (35) .

(32) انظر كتاب : ( نحو مجتمع انساني ) ، ص : 92 وما بعدها - مكتبة الاقصى الاردن ، عمان - الطبعة الاولى - السنة 1389 هـ - 1969 م .

(33) سورة الحجرات - الآية : 13 .

(34) اخرج ابو داود .

(35) انظر كتابه : ( اسس الحضارة الاسلامية ووسائلها ) من ص : 128 - 129 - دار العربية للطباعة والنشر - ط : 1 ، وانظر ايضا ما قيل في هذا الصدد : كتاب ( المجتمع الانساني في ظل الاسلام ) لمحمد ابي زهرة من ص : 32 - 33 - مطبعة دار الفكر ، وكذلك كتاب ( ارادة التغيير في الاسلام ) لصابر عبد الرحمن طعيمة من ص : 78 - 79 - مطبعة الاستقلال الكبرى - ط 1 - السنة 1968 .

ولم يكن المفكرون الاسلاميون وحدهم هم الذين عالجوا هذه العالمية،  
وانما شاركهم فيها ايضا مفكرون اجانب عن الاسلام ، من بينهم :  
سيرتوماس ، و ارنولد (36) .

7 - فقد تحدث عن رسالة الاسلام قائلا : « انها لم تكن مقصورة على  
بلاد العرب ، بل ان للعالم اجمع نصيبا فيها ، ولما لم يكن هناك غير الله  
واحد ، كذلك لا يكون هناك غير دين واحد يدعى اليه الناس كافة ، ولتكون  
هذه الدعوة عامة ، وتحدث اثرها المنشود في جميع الشعوب ، نراها  
تتخذ صورة عملية في الكتب التي قيل : ان محمدا بعث بها في السنة  
السادسة من الهجرة (37) الى عظماء ملوك ذلك العصر ، وفي هذه السنة  
ارسل الرسول كتابا الى هرقل : قيصر الروم ، والى كسرى فارس، والى  
حاكم اليمن ، والى حاكم مصر ، والى النجاشي ، ثم لما ساق نص الكتاب  
الذي بعث به النبي الى هرقل اردف قائلا : ( وان ما يعبر به النبي في  
تلك الايات من مطالبة البشرية كلها بارتضاء الاسلام دينا ليزداد وضوحا  
في قول محمد متنبئا : ( ان بلالا اول ثمار الحبشة ) ، ( وان صهيبا اول  
ثمار الروم ) .

8 - وهكذا نرى ان خلال ما اوردته هذا المفكر : من ان رسالة  
الاسلام هي رسالة عالمية وانها جاءت تخاطب البشرية جمعاء على قدم  
المساواة ، دون تفريق بين افرادها ، ودون اعتبارات لاجناسهم ، ولا  
لغاتهم ، ولا بلوانهم ، واذا اتضح لنا كل هذا عن عالمية الاسلام فانه يجب  
علينا لفت النظر الى ان في الاسلام خصائص اخرى لا تقل اهمية عن هذه،  
وان من بين هذه الخصائص ، خصيصة الوسطية .

### الخصيصة الثانية : الوسطية :

9 - والوسطية ، من اهم الخصائص في الشريعة الاسلامية ، وهي  
عبارة عن القصد والاعتدال في مختلف مطالب الانسان ، سواء كانت هذه  
المطالب جسدية او روحية .

---

(36) في كتابه : ( الدعوة الى الاسلام ) من ص : 48 - 50 - ملتزم الطبع والنشر -  
مكتبة النهضة المصرية - القاهرة : ط : 3 - السنة 1971 - ترجمة وتعليق الدكتور  
حسن ابراهيم حسن ، والدكتور عبد المجيد عابدين ، واسماعيل النحراري ..  
وانظر مزيدا من البيان فيما قاله المؤلف من عموم الرسالة الاسلامية ص : 50 .  
(37) انتبه الى النص الاستشراقي في كلمة : قيل ، طمنا ان النبي ( ص ) ارسل  
فعلا الى معظم ملوك الاعاجم المعاصرين له ، كتبنا يدعوهم فيها الى الاسلام .

وانطلاقاً من هذا المحتوى ، نجد بعض الباحثين يفسر الوسيطة بكونها الوسط بين الروحانية والمادية وأنها غير مهمة لمطالب الجسد بجوار عنايتها بالروح وتهذيب النفس وتربية الوجدان (38) .

كما نجد بعضهم يتحدث عنها فيقول :

( أنها الموازنة بين القوى المادية ، والقوى الروحية ، وان الاسلام ، اقام منطقة وسطى بين الافراط والتفريط ، بعيداً عن الشهوات المدمرة ، والزهادة المدمرة بين الترف المفسد وبين الحرمان القاتل ، فوازن بين مطالب الروح ، ومطالب الجسد ، ودعا الى التوسط والاعتدال .

ومعنى هذا ان الاسلام لم يعتبر القوى المادية ، قيماً مفضولة او محتقرة او مرفوضة ، ولكنه جعلها على قدم المساواة مع القيم النفسية والروحانية ، وجعل كمال الانسان في تكامل قيمه ، من حيث هو نفس وروح وجسد (39) .

10 - وبالمقارنة بين هذين الاتجاهين ، نجدهما يتفقان حول مضمون الوسيطة ، ذلك المضمون الذي يتجلى في القصد والاعتدال . والاصل في الوسيطة هو ما ورد من آيات قرآنية وأحاديث نبوية .

## 1 - من حيث الآيات القرآنية :

( أ ) قال الله تعالى : ( وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ، ولا تنس نصيبك من الدنيا ، وأحسن كما أحسن الله اليك ، ولا تبغ الفساد في الارض ... ) (40) .

( ب ) وقال تعالى في وصف عباد الرحمن : ( والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا ، وكان بين ذلك قواماً ) (41) .

(38) انظر : ( المجتمع الانساني في ظل الاسلام ) ص : 107 لمحمد ابي زهرة - دار الفكر بيروت .

(39) انظر : ( كتاب مشكلات الفكر المعاصر في ضوء الاسلام ) ، ص : 32 - للاستاذ انور الجندي - سلسلة البحوث الاسلامية ، السنة 1392 هـ - 1972 م .

(40) سورة القصص - الآية : 77 .

(41) سورة الفرقان - الآية : 67 .

(ج) وقال تعالى : ( ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ، ولا تبسطها كل البسط ، فتقعد ملوما محسورا ) (42) .

## 2 - من حيث الاحاديث النبوية :

( ا ) قال النبي صلى الله عليه وسلم : ( ان هذا الدين متين ، فادخلوا فيه برفق ، ولا تبغضوا الى انفسكم عبادة الله ، فان المنبست لا ارضا قطع ، ولا ظهرا ابقى ) (43) .

( ب ) عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما ، قال : اخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم اني اقول : ( لا قوم الليل ، ولا صوم النهار ما عشت ) فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ( انت الذي تقول ذلك ؟ فقلت : قد قلت يا رسول الله ، فقال له : لا تفعل ، صم وافطر وقم ، ونس ، فان لجسدك عليك حقا ، وان لعينيك عليك حقا ، وان لزوجك عليك حقا ، وان لزورك عليك حقا ، وان بحسبك ان تصوم من كل شهر ثلاثة ايام ) (44) .

( ج ) عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم دخل عليها وعندها امرأة ، فقال : من هذه ؟ قالت : فلانة : ( الحولاء بنت تويت ) تذكر من صلاتها ، قال : ( مه ) عليكم بما تطيقون ، فوالله لا يمل الله حتى تملوا ، وكان احب الدين الى الله ما داوم عليه صاحبه ، رواه الخمسة الا الترمذي (45) .

11 - فاذا تأملنا في تلك الايات القرآنية ، فنجد الآية الاولى منها تأمر الانسان بان يطلب بما اعطيه من ارزاق : الدار الآخرة الباقية ، كما تنهى عن ان يغمط نفسه حقها ، وذلك بعدم تمتيعها بمتع الحياة التي منحها الله اياها .

ونجد الثانية : تتحدث عن عباد الرحمن ، فتصفهم بكونهم غير مبذرين ولا مقترين ، وانهم يتبعون طريقا معتدلا في الحياة .

- (42) سورة الاسراء - الآية : 29 .  
(43) ساقى هذا الحديث ابو زهرة في كتابه : ( المجتمع الانساني في ظل الاسلام ) ، انظر ص : 114 وما بعدها .  
(44) انظر هذا الحديث في كتاب ( اتاج الجامع للاصول ) ، ج : 1 ص : 98 - 99 .  
(45) انظر : الساج ... ايضا ، ج : 1 ص : 48 .

ونجد الثالثة : تنهى الانسان أن يكون بخيلا كزا ، كما تنهاه أن يكون مبدرا للاموال .

ونستنتج من كل ذلك : ان الله يحب الوسط في الاعمال ، والاعتدال في كل التصرفات والاقوال .

هذا في الايات القرآنية ... أما في الاحاديث النبوية ، فنجد الحديث الاول يبين ان الدين متين وقوي ، ونظرا لهذه المتانة ، وهذه القوة ، فان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أمر المؤمنين أن يعملوا بمبادئه وأحكامه ، ويسترشدوا بتوجيهاته ونصائحه حسب ما يستطيعون من غير اجهاد لانفسهم ، ولا تقصير في تأدية ما فرض عليهم من واجبات .

ونستفيد من الثاني : ان الاقبال على العبادات ، ايا كان شكلها وبافراط ، من شأنه أن يزهد الانسان فيها ، ويجعله بالتالي يعرض عنها كلياً .

ونتبين من الثالث : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكره المبالغة والغلو في العبادات ، لان الغلو فيها يجعلها مستثقلة لدى الانسان .

12 - لكل ذلك ، يأمر الرسول المومنين بالترفق والاعتدال ، سواء فيما يتعلق بأمور دينهم أو فيما يتعلق بأمور دنياهم ، لان الاعتدال فيها من شأنه أن يكون مدعاة للسوام عليها .

وهكذا نرى أهمية الوسطية ، ومكانتها في الاسلام ، واذا كنا تبيننا مفهوم الوسطية ، وأبعاد معطياتها في الحياة الانسانية مما تقدم ، فإنه يجدر بنا ان ننتقل الى خصيصة أخرى من خصائص الاسلام ، ألا وهي الشمول .

### الخصيصة الثالثة : الشمول :

13 - لا ريب أن خصيصة الشمول : هي من اعظم الخصائص الاسلامية ، وتفردت بهذه المكانة عن بقية الخصائص الاخرى ، نظرا لكونها تقع على اشياء كثيرة .

والشمول ، ان دل على شيء ، فانما يدل على الاحاطة المطلقة بالموجودات ، ويتجلى في فرضيات كثيرة ، واكبر هذه الفرضيات - كما يقول سيد قطب رحمه الله - رد الوجود كله ، سواء بنشأته ابتداء ، وحركته بعد نشأته ، وكل انبثاق فيه ، وكل تحور ، وكل تغير وكل تطور ، والهيمنة عليه ، وتدبيره وتصريفه وتنسيقه الى ارادة الذات الالهية السرمدية الازلية الابدية المطلقة ... فالله سبحانه هو الذي انشا هذا الكون ابتداء ، وهو الذي يحدث فيه بمشيئته كل تغير جديد ، وكل انبثاق وليد (46) .

14 - وينظرة عجلى الى هذا النص ، نتبين ان كل مظاهر الكون تستمد قوتها وحركتها ومختلف انشطتها من خلاق مبدع عظيم ، اقتضت ارادته ان تكيف تلك المظاهر حسب ما تشاء ووفق ما تريد :

فهو سبحانه المهيمن عليها ، والمحيط بكلياتها وجزئياتها . وعليه ، فلا عجب ان يكون الاسلام يحكم البشرية كلها الى جانب تلبية مطالبها المادية والروحية ويشمرها بالتالي بدوام صلاحيته في مستقبل ازمتهام ومختلف امكنتها ، كما انه جاء ليحقق السعادة لها في منعطفات حياتها ، وتحقيقه لها هذه السعادة ، يفرض عليها ان تخضع لتوجيهاته وتوصياته ، خضوعا مطلقا ، ونعمل بجد على تطبيق تعاليمه في مختلف شؤونها الدينية والدنيوية ... مع العلم ان الله سبحانه وتعالى يعلم خفايا النفوس ، وكوامن الاحشاء ، ودقائق اختلاجات القلوب ورعشاتها ، وشطحات العقول ، وانسياب الاخيلة !!

15 - ومن البديهي ، ان ينصب الشمول على الكون بكل مظاهره واشكائه وبكل اسراره ودقائق نظمته ، مثلما ينصب على الحياة بصفة عامة ، وعلى الحياة الانسانية بصفة خاصة ..

ولهذا نجد سيد قطب - رحمه الله - يزيدنا ايضا عن هذا الشمول ، فيقول : ( انه بالاضافة الى كونه يرد امر الكون ، وامر الحياة والاحياء ، وامر الانسان الى ارادة واحدة شاملة ، وبلاضافة الى كونه تناول الحقائق الكلية : حقيقة الالوهية : الحقيقة الاولى والكبرى

(46) انظر كتابه : ( خصائص التصور الاسلامي ومقوماته ) ، ص : 110 - دار الشروق .

والاساسية ، وحقيقة الكون وحقيقة الحياة ، وحقيقة الانسان .. بكل معاني الشمول ، فانه يخاطب الكينونة الانسانية بكل جوانبها ، وبكل اشواقها ، وبكل حاجاتها وبكل اتجاهاتها ، كما يرد هذه الكلمة الى مصدر واحد ، تتلقى منه تصوراتها ، ومفاهيمها وقيمها وموازينها ، وشرائعها ، وقوانينها ، وعندئذ ، تتجمع تلك الكينونة : شعورا وسلوكا وتصورا واستجابة في شأن العقيدة والمنهج ، وشأن الاستمداد والتلقي ، وشأن الحياة والموت ، وشأن السعي والحركة ، وشأن الصحة والرزق ، وشأن الدنيا والاخرى (47) .

16 - وبامعان النظر في هاتين الفقرتين ، نجد الشمول يتضمن حقائق اساسية ، سواء منها ما يتعلق بالالوهية المتفردة بالقدرة والارادة والعزة والسلطان ، او ما يتعلق منها بالكون وتناسقه وتناغمه واحكام نواميسه وتوازنه ، او ما يتعلق منها بالحياة الزاخرة بالحوية والنشاط ، ومختلف انواع التحركات المتعددة الجوانب من طرف الكينونة الانسانية التي تتفاعل مع مختلف الميادين السياسية والاقتصادية ، والاجتماعية ، والفكرية والاخلاقية ، وغيرها من مقومات المجتمعات المعاصرة .

17 - ونتيجة لما تقدم ، فان الشمول ، يفيد الاحاطة والاستفراق لكل الاشياء ، ويتناولها من جميع جوانبها ، ويتقصى كلياتها وجزئياتها ، سواء كانت تلك الكليات ، او تلك الجزئيات ، تتعلق بالكون ، او بالحياة بصفة عامة ، او بالانسان بصفة خاصة ..

واذا علمنا هذا عن الشمول ، فان هناك خصيصة اخرى تقترب منه اهمية ، الا وهي الصمود !!

#### الخصيصة الرابعة : الصمود :

18 - مما لا ريب فيه ، ان الصمود ، يعتبر من جملة الخصائص التي تميزت بها الشريعة الاسلامية عن غيرها ، وقد صاحبها هذه

---

(47) انظر المصدر السابق ، ص : 128 بتصرف .  
وانظر كذلك : ( الخصائص الحضارية في الاسلام ) للاستاذ عمر بهاء الدين الاميري ، ص : 27 - وهي محاضرات القاها على طلبة دبلوم الدراسات العليا بدار الحديث الحسنية للسنة الجامعية : 1971 - 1972 ، ففيها مزيد بيان واستيعاب .

الخصائص طوال حياتها ، وستصاحبها الى الابد !! اقول :  
صاحبها باعتبارها الدين الاقوى ، والدين المرتضى من الله لعباده  
المؤمنين ، ذلك الدين الذي قام يدعو اليه انبياء كرام ، ورسول عظام ،  
دمغوا به الباطل ، وجابهوا به الطغيان !! فقاوموهما مقاومة شديدة ،  
جعلتهما يتقهقران الى الوراء ، ولم تكن لتلين قناة اولئك الدعاة امام  
المتجبرين الذين اذلوا الناس ، فاستعبدوهم ايما استعباد !! واستفلوهم  
ايما استغلال !!

وكان مفروضا لشق رسالات الله طريقها ، ان تتوفر على عناصر  
البقاء ، تلك العناصر التي تضمن لها الحياة والاستمرار ، وتكفل لها بالتالي  
التغلب على الدسائس والمؤامرات ، وكان من بين تلك العناصر :  
عنصر الصمود والمجاهدة .

19 - ومما يجب لفت النظر اليه ، ان الاسلام قد استطاع ان يحبط  
كل المخططات التي ترمي الى تفتيته وتدميره ، ويجعلها بالتالي تنحطم على  
صخرته الصماء ، وقد كان هذا بضرورة الحال عند ما كان المسلمون  
متمسكين به ، لا ينفون عن مبادئه وعقيدته بديلا ، الا انهم في الوقت الذي  
وهنوا فيه وضعفوا ، واستسلموا الى الدعة والاهواء ، استطاعت الطلائع  
الاستعمارية ان تستحوذ عليهم ، وتسيطر على اوطانهم ، وتستفيد من  
مقدراتهم ، وتبعدهم عن مراكز القوة التي عليها يعتمدون .

20 - وبالرغم عن كل ما حل بالمسلمين ، فان الاسلام بقي  
هو هو : صامدا صلبا قويا لا يريد من اتباعه الا العودة اليه من جديد ،  
لكي يجمع شملهم ، ويوحد كلمتهم ، ويسدد بالتالي الضربات القوية  
القاضية الى اولئك الطامعين ، الحاقدين عليه .. يشير الى هذا ما قاله  
الدكتور محمد عبد المنعم خفاجي فيما ياتي :

( واذا كان الاستعمار قد حاول طويلا ان يبعد الاسلام عن مراكز  
القوة والتاثير في العالم ، وجاء التبشير ليحارب الاسلام ، وتأثيره في  
افريقيا وآسيا ، تارة باسم الدين ، وتارة اخرى باسم العلم او المدنية ، او  
الوطنية ، فان ديننا الخالد قد بقي صامدا وهو اليوم يقف متبسما ساخرا

شامخا في معركة الدعاية المذهبية الراهنة ، وفي جميع معاركه مع الصهيونية العالمية في أرض فلسطين العربية (48) .

ونفس ما ورد في هذا المضمار هو ما تحدث عنه بعض الباحثين المعاصرين اذ قال : (49)

( ... وبالرغم من تلك الارزاء والخطوب التي زعزعت المسلمين ، وطوحت بامجادهم ، فان الاسلام لا يزال صامدا شامخا ، فياضا باللوان العطاء ، وضامنا لاتباعه الرقي والازدهار وهذا من آيات عظمتة وخلوده .

ومما يبعث على التفاؤل : ان الواعين من المسلمين بداوا يدركون مآسي الحضارة المادية : شرقيها وغربيها ، وافلاسها عن قيم الروح والاخلاق ، وعجزها عن تحقيق آمال البشر ، واحلال السلام والطمأنينة في حياتهم رغم تيسيراتها الحضارية ، ووسائلها الترفيهية فقد زجت بهم في حربين عالميتين خلال ربع قرن ، وهي اليوم تتأهب لحرب نووية ثالثة ، تنذر العالم بالدمار والفناء ، وغدا الناس من جراء ذلك يتطلعون الى مبادئ خيرة ، ودستور كامل ، ينقذهم من مآسي الحروب ، ويسري عليهم آلام القلق والمخاوف ، ويضمن لهم سعادة الدين والدنيا وراحة البال والضمير ، وهذا ما يحققه الاسلام بعون الله وكرمه .

## 21 - وبالنظر الى هذا النص ، نستفيد منه ما يلي :

1 - ان الاسلام لم يتأثر بشيء ، وانه بقي كما نزل من عند الله ، وأن الذي تأثر هو أتباعه الذين انسلخوا عن تعاليمه ، وانشغلوا عنها بأشياء أخرى ، أبعدتهم عن رسالتهم في الحياة ، وأن تلك الأشياء في حقيقتها كانت من صنع المتأمرين على الاسلام .

2 - ان بعض قادة الفكر الاسلامي اخذ يدرك ويلات الحضارة المادية وما جرته من تكبات عظمية على البشرية جمعاء ، سواء في نطاق الحياة الاجتماعية ، او الاقتصادية ، او في نطاق الحياة السياسية او

(48) انظر كتاب : ( الاسلام والحضارة الانسانية ) للخفاجي ، ص : 262 - مطبعة دار الكتاب اللبناني ، ط : 1 - السنة 1393 هـ - 1973 م .

(49) وهو السيد مهدي الصدر في كتابه : ( اصول العقيدة في النبوة ) ، ص : 235 - 286 - مطبعة دار الزهراء .

الفكرية ، تلك النكبات العظمى التي تجسمت في قيام حربين عالميتين  
كادتما تقضيان على العالم قضاء مبرما .

3 - تطلع العالم اجمع الى بروز عقيدة صحيحة سليمة ، وإلى  
مبادئ خيرة ، وإلى دستور كامل ينقذ كل من فيه من برائن الخوف  
والفرع ، ومن مهاوي الفناء والبوار ، ويهديهم سبيل الخير والرفاهية  
والتقدم والازدهار .

ذ. السعيد بوركية





# نشأة نظرية الاخذ بما جرى به العمل عند فقهاء الاندلس والمغرب

للأستاذ عبد السلام العسوي

تمهيد :

عبر الفقهاء عن نظرية الاخذ بما جرى به العمل ، بعدة تعابير منها :  
عمل الامصار وعمل الاقاليم وعمل الفقهاء المتأخرين ، وذلك من اجل  
تمييز هذا العمل عن عمل اهل المدينة ، المعروف في المذهب المالكي  
ايضا ، وسنستعمل هذه التعابير كمرادفات في بحثنا .

لما دون المذهب المالكي بجمع الروايات المتعددة التي سمعها  
التلاميذ من شيخهم ، ولما اقبل باب الاجتهاد المطلق ، اخذ الفقهاء  
يدرسون الاحكام الشرعية المنقولة عن امامهم ، فجرى لهم في استخراج  
المسائل نفس ما جرى للمجتهدين ، فتعددت اقوالهم في معظم النوازل  
بناء على ما فهموه من نصوص امامهم وشيوخ المذهب ، بالاضافة الى ما  
وجد من تعارض بين بعض تلك الروايات والاقوال ، فبعضها كان دليلها  
اقوى من دليل الاخرى ، وبضعها قال به عدد اكثر من العدد الذي قال  
بالروايات والاقوال الاخرى ، هذا من جهة .

ومن جهة ثانية ان بعض تلك الروايات والاقوال التي نقلت عن مالك  
وتلاميذته في المشرق ، بنيت على حاجيات واعراف تلك المنطقة ، ولما  
دخل المذهب المالكي الى شمال افريقيا والاندلس ، وجدت مشاكل  
وحاجيات واعراف مختلفة عن تلك التي في الحجاز والمشرق ، فرأى  
فقهاء شمال افريقيا والاندلس انه لا بد من اخضاع الفقه الاجتهادي للبيئة  
التي يحكمها لكي يكون ذلك الفقه محققا لمقاصد الشريعة الاسلامية في  
دفع المضار وجلب المصالح .

ومن اجل تحقيق هذا الغرض استعملوا نظرية العمل الاقليمي ، تأثرا

بعمل أهل المدينة ، الذي استعمله الإمام مالك في الاجتهاد المطلق ، إلا أن نظرية العمل الاقليمي هذه تعتبر نظرية جديدة بالنسبة لنظرية عمل أهل المدينة .

ويجدر التنبيه أن العمل الاقليمي غير معمول به في المشرق وربما غير معروف عند الفقهاء المالكية في المشرق . وذلك لأننا لم نعثر على كتابات تتعلق بنظرية عمل الامصار أو بمسائله وجزيئاته ، عند فقهاء المالكية بالعراق أو عند مالكية مصر ، أما اشارات ابن فرحون في التبصرة ، والخطاب في شرح المختصر إلى نظرية عمل الامصار ، فربما يرجع ذلك لقرب هجرة اصولهما من المغرب إلى المشرق ، ولاستمرار ارتباطهما الفقهي بمؤلفات المغاربة والاندلسيين .

والمفهوم الخاص لنظرية عمل الامصار والعمل الاقليمي هو : أن يحكم أحد القضاة أو يفتي أحد المفتين ممن ثبتت عدالته ونزاهته مع العلم والمعرفة ، بقول من اقوال علماء المذهب ، وأن كان ضعيفا أو مهجورا ، لأن هذا المفتي أو ذلك القاضي ما اختار هذا القول إلا لاعتبار خاص كاعتبار ظروف القضية واحوال المدعين والمستفتين وما يرجع إلى عوائدهم واعرافهم ، فوجد أن ذلك القول أكثر انطباقا واشد ملائمة للمسألة مما عدها ، وأن كان غير قوى ولا مشهور ، مع ما انضاف إلى ذلك من فائدة رفع الخلاف في المسألة التي جرى بها العمل ، والتي يكون فيها قولان أو اقوال متعددة في المذهب ، إذ أن حكم الحاكم يرفع الخلاف على ما هو معروف ، ويأتي القضاة والمفتون بعد ذلك فيأخذون بذلك العمل ما دام الموجب الذي خولف من أجله المشهور في مثل تلك البلد وذلك الزمن مستمر .

والعمل بهذه الصفة تطور في مذهب القضاء وصيغ للفقهاء بصيغة المجتمع ، ابتكره الاندلسيون والمغاربة ، وساروا في الأخذ به رويدا ، بحيث لا تتوفر مجموعة الاعمال المعتبرة بهذه المثابة الأعلى عدد قليل نسبيا .

وتقتضي منا دراسة هذا الموضوع ، تقسيمه إلى المباحث التالية :

المبحث الاول : دراسة ونقد لبعض اسباب ظهور نظرية العمل الاقليمي .

المبحث الثاني : انواع العمل عند الفقهاء المتأخرين .

المبحث الثالث : عمل قرطبة والاندلس .

المبحث الرابع : عمل فاس والمغرب .

### المبحث الاول : دراسة ونقد لبعض أسباب ظهور نظرية العمل الاقليمي :

ان بعض الباحثين اعتقد ان ظهور نظرية العمل الاقليمي كان نتيجة لتدهور الامة السياسي والاقتصادي ، وان ذلك كان من موجبات هـرم الفقه (1) .

وهذا الرأي لا يمكن تسليمه ، وذلك اننا اذا وضعنا امامنا الحقائق التالية : يظهر لنا عكس هذا الرأي ، وهو ان ظهور نظرية العمل وتطبيقها كان من موجبات ازدهار الفقه وبعث روح الحياة والشباب فيه ، فمن هذه الحقائق :

1 - ان نظرية العمل وقع العمل بها في بلاد المغرب ونشأت بالتدريج عبر قرون متعددة ، ولا علاقة لنظرية العمل بما حصل في الشرق الاسلامي من الضعف العام السياسي والاجتماعي والثقافي خلال عصر الانحطاط ( فترات المغول والصليبيين ) وما ترتب عن ذلك من جمود . لان المغرب حفظه الله من المغول وانتصر على الصليبيين في معركة وادي المخازن . ثم ان عصر الانحطاط في المغرب تأخر جدا عن عصر الانحطاط في الشرق ، وان الدولة المغربية بقيت قوية سياسيا واقتصاديا بالنسبة لدول المشرق ، وان نظرية العمل تحددت معالمها خلال ازدهار الدولة المغربية ( عصر المرينيين والسعديين واولئل الدولة العلوية ) .

ونظرية العمل بنت المغرب ، ووقع التوسع فيها بعد ما رجعت لعلم الفروع مكانته التي كانت له في عصر المرابطين وقضي عليها خلال عصر الموحدين ، ولما جاء المرينيون ساعدوا على ازدهار الفقه فكثرت الفقهاء ، وفي عصر السعديين تميز فقه العمل وازدهر في المغرب (2) .

(1) ابو بكر زنيبر في مقال نشر بملحق جريدة المغرب للثقافة المغربية ، العدد 2 من: 20.

— محمد الحجوي في الفكر السامي ، في تاريخ الفقه الاسلامي 4 / 227 .

(2) تاريخ التشريع الاسلامي لاسـتاذنا حماد العراقي ص 129 وما بعدها ، والنبوغ المغربي في الادب العربي لاسـتاذ عبد الله كنون 1 / 188 وما بعدها .

2 - أن نظرية العمل فسحة من فسح الشريعة الإسلامية التي تدل على مزيد استعدادها للتطور وصلاحياتها لكل زمان ومكان ، وقابليتها للتجديد والاجتهاد ، ولكن مع مراعاة الضوابط المطلوبة لنظرية العمل .

3 - أن نظرية العمل التي ندافع عنها هي المنهج العام المرن المتطور ، أما المسائل الجزئية التطبيقية ، فتلك حلول وقتية يجوز تركها إذا لم تؤد إلى المقاصد الشرعية ، واستتباط حلول أخرى بدلا منها وفق منهج نظرية العمل أي مراعاة الضوابط العامة لنظرية العمل ، فالمسائل الجزئية لا يلزم الجمود عليها بل العمل بها مرتبط بوجود موجهها ، فإذا انتفى الموجب رجع الأمر إلى الحكم بالمشهور .

4 - أن لجنة (3) علماء الفقه التي كلفت بتقنين أحكام الأحوال الشخصية في المغرب اعتمدت كثيرا على فقه العمل ، وكانت تنص في آخر عدة كتب من المدونة على أن : ( كل ما لم يشمل هذا القانون يرجع فيه إلى الراجح والمشهور أو ما جرى به العمل من مذهب الإمام مالك ) (4) ، وقد ذكر مقرر اللجنة الأستاذ غلال الفاسي في دباجة التقرير : ( أن من أطرف ما اهتدى إليه فقهاء المغرب نظام ( العمل ) أي ما جرى به العمل من أقوال الفقهاء قياسا على ما مشى عليه الإمام مالك في عمل أهل المدينة ) (5) .

5 - ويذهب أيضا إلى أن نظرية العمل ليست من موجبات هـرم الفقه ، فقهاء أوروبيون من الذين لهم اطلاع واسع على الفقه المقارن والذين هم من أبناء المدينة الأوروبية الحديثة .

ويستفاد هذا مما ذكره المسيو ( ميو ) : من أن الفقه المالكي ولا سيما في المغرب قد بلغ إلى الذروة من الإصالة والشمول ، وذلك عن طريق مسائل العمل ، التي برهنت عن تفتح العقلية الفقهية المغربية ، وانهم بسبب ذلك قد حلوا مسائل عويصة كما في مسألة بيع الصفقة التي

(3) أعضاء اللجنة هم السادة : حماد العراقي - غلال الفاسي - محمد ابن العربي العلوي - المختار السوسي - محمد داود - أحمد البدرائي - عبد الرحمن الشفشاوني - المهدي العلوي - عبد الواحد العلوي - الحسين بلشير .

(4) الفصول : 82 - 172 - 216 - 297 .

(5) مجلة القضاء والقانون المغربية - العدد 5 ص : 461 .

— شرح قانون الزوج المغربي لاستاذنا حماد العراقي ص : 48 .

يعاني منها الاوروبيون كثيراً من المشاق اذ عندهم دور وقصور أصبحت عرضة للتلف أو يستبد بها احد الشركاء ، ولا يمكن للباقي من ملاكها ان يفعلوا شيئاً ، ويقول المسيو ( ميو ) انه لا بد اننا سناخذ بمسألة بيع الصفقة في يوم ما (6) ، وقد قام هذا البروفيسور في العقد الرابع من هذا القرن بلفت انتباه الاوساط الفقهية في كليات الحقوق بالجزائر ، وكذا في محاكمها لتجاهلهم وعدم اخذهم بمسائل العمل ، الى انه يجب الاعتماد ايضا على ما يعرف ( بعمل الغرب ) الى جانب الاقسام الاخرى التي هي المشهور في المذهب المالكي ، واجتهاد المحاكم الفرنسية في القطر الجزائري (7) . وقد اشاد المسيو ( سردون ) بأهمية فقه العمل وذكر انه بسبب فقه العمل دخل التجديد على مذهب مالك ، وان معرفة هذا القسم يكشف اللثام عن وجه المذهب المالكي ، وانه يجب الاخذ به لانه الطريق الملائم من جميع الوجوه لسكان شمال افريقيا (8) .

ويتضح من كل ما تقدم من الاستدلالات ان فقه العمل لم يكن تعبيراً عن فترة التأخر والانحطاط كما قال المفتي ابو بكر زنيبر ، ولم يكن ممن موجبات هرم الفقه كما قال الفقيه الباحث محمد الحجوي ، وانما هو بعث للحياة والشباب في الفقه ، لانه بعد ما سد باب الاجتهاد المطلق ، واخذ الجمود يتسرب الى ميدان الفقه قام الفقهاء في الاندلس والمغرب عن طريق نظرية العمل بأبعاد ذلك الجمود .

### المبحث الثاني : أنواع العمل عند الفقهاء المتأخرين :

يطلق لفظ ( وبه العمل ) او ( المعمول به ) او ( هذا ما جرى به العمل ) في كتب الفقه المالكي على عدة انواع من الاحكام .

اولا : تطلق تلك المصطلحات على الاقوال الضعيفة او الشاذة التي يجري بها العرف ، او تقتضيها الضرورة او المصلحة او غيرها من الموجبات ثم يفتي بها مفت او يحكم بها قاض ، كل منهما مشهور بالعلم والتقوى ، ثم يقتدي الفقهاء بذلك عند ما تستمر الاسباب والموجبات ،

(6) مجلة العربي عدد 152 ص : 23 .  
(7) المجلة المغربية للقوانين والمذاهب الاهلية ، العدد 6 ص : 7 سنة 1937 .  
(8) المرجع السابق .

وهذا النوع هو المشهور بمصطلح ( ما جرى به العمل ) او ( المعمول به ) او ( بيع العمل ) ، ويوجد في نظم عبد الرحمن الفاسي لعمل فاس وفي كتب النوازل .

ثانيا : قد تطلق تلك المصطلحات لا على الاقوال الضعيفة بل على الاقوال القوية الراجعة والمشهورة للاشارة اليها انه بها يجب الحكم والافتاء ، وقد ذكر هذا النوع التسولي حيث قال : ( وقد يعبرون بالعمل عما حكمت به الائمة لرجحانه عندهم لا لعرف ولا لمصلحة ، ومنه قول خليل : وهل يراعى حيث المدعى عليه وبه عمل ، وفيها الاطلاق وعمل به ، وهو كثير في هذا النظم - أي نظم تحفة ابن عاصم - وغيره ) (9) ، وكثيرا ما يشير الشيخ خليل في المختصر الى هذا القسم باختير ، واستظهر ورجح واستحسن ، وقال الحجوي (10) : ان هذا القسم لا ينتقد وإنما ينتقد القسم الاول في بعض الاحكام التي لم تراعى حتى شروط ذلك القسم .

ثالثا : يطلق مصطلح ( العمليات ) على الكتب التي تجمع المسائل والقواعد التي يكثر العمل بها امام المحاكم ، يقابل ما يعرف اليوم بكتب المسطرة ، ومن كتب هذا القسم : تبصرة ابن فرحون ولامية الزرقاق وشروحها ، والقصد من هذا الاطلاق تمييز هذا الصنف من الكتب ، عن كتب الامهات التي تجمع معظم ابواب الفقه ، وتجمع كذلك الاقوال التي لا يكثر العمل بها ولا تروج امام المحاكم الا نادرا ، ومن أشهر كتب الامهات مختصر خليل مع شروحه ، وتحفة ابن عاصم ومختصر ان حاجب الفرعي

ومن جهة أخرى ينقسم فقه العمل الى قسمين : خاص ومطلق .

**فالقسم الخاص :** هي الاحكام التي يراعى فيها البيئة المكاييس أي يكون مستندها هو العرف ، فلا تطبق هذه الاحكام الا في البلدة التي جرى فيها ذلك العرف الذي استندت اليه تلك الاحكام ، اما البلاد الاخرى التي لم يجر فيها ذلك ، فلا تطبق فيها تلك الاحكام .

ومن أجل التمييز والتخصيص يقرن بالحكم او الفتوى البلدة التي جرى فيها ذلك الحكم او تلك الفتوى كقرطبة وفاس وتونس .

(9) شرح البهجة على التحفة 1 / 21 .

(10) الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي 4 / 231 .

فقد ذكر الزقاق بلدة فاس لما استعرض المسائل التي جرى بها العمل في فاس حيث قال :

وفي البلدة الغراء فاس وربنا بقي أهلها من كل داء تفضلا  
جرى عمل باللائي ثاني كما جرى باندلس بالبعض منها فاصلا

ونمثل لذكر البلدان بأزاء الحكم الذي جرى به العمل فيها ما أورده السجل ماسي قال :

وان يطلق مرضعا فانما عليه أجره الرضاع للنمما  
وكسوة المولود لا زالت ولا شيء من الأشياء غير ما خلا

هذا الذي الفتوى به بقرطبة :

وأن على حاضنة زوج عقيد فبالدخول استوجبت نزع الولد  
منها وفي تونس أجرا جعلوا ذا خفة لها على ما تكفل

ومن أشهر الكتب التي تتضمن العمل الخاص نظم الشيخ بسد  
الرحمن الفاسي بالنسبة لفاس ، وأهم المدن المغربية .

وكتاب البادية الشيخ محمد المامي الشنجيطي بالنسبة لأقاليم  
الصحراء ، حيث ذكر حلولاً لأهم مشاكل سكان الصحراء ، كإكتراء نصائل  
الابل أو الناقة الحلوب أو الإطعام بالمناوبة ، أو اتخاذ بعض الأماكن مصلى  
كظل شجرة ونحوها ، هل له حرمة المسجد المشيد أم لا (11) .

وكذلك نوازل العلمي بالنسبة لأقليم جبالة ، ونظم الجشتيمي ونوازل  
العباسي بالنسبة لأقليم سوس ، فان عمل سوس في شأن الجهاز الذي  
يقوم به الاب من ماله هو أن ذلك الجهاز يكون سلفاً ، يجوز للاب ولورثته

---

(11) مقال الاجتهاد في تاريخ التشريع الاسلامي بموريطانيا - للاستاذ محمد المختار  
ولد باه - منشور بمجلة الفكر الاسلامي اللبانية ، عدد 10 سنة 7 - ص : 71-72 .

ان يطالبوا باسترداد قيمته ، وقد صرح بهذا الشيخ العباسي في اجوبته (12) ، والشيخ الجشتيمي في نظمه اذ قال :

اما جهاز سوسنا فيرجع الى ابيها كله لا يمنع  
لانه مقصود ما قد كتب في عقده من الجهاز لم يهب  
من الضلال البين الحكم به لغيره وليس بالمشتبه

وهذا كله على خلاف عمل فاس ونواحيها ، فان عرفهم ان الجهاز من تمام الصداق فلا مطمع فيه لغير الزوجة (13) .

**القسم المطلق :** لا يختص ببلدة واحدة ، لانه في الغالب لا يرتبط بالعرف الخاص بل يكون اساسه اما العرف العام ، او تبدل المصالح والعلل ، او فساد الزمان او تطور الاوضاع العامة .

وقد ألف الشيخ السجلماسي كتابا يعرف ( بالعمل المطلق ) قصد به جمع الاحكام التي وصفت بالمعمول به او انه قد عمل بها ، دون ان يراعي شروط العمل الخاص ، او العمل المطلق ، فهو يتبع الالفاظ ، لذا تجده قد ذكر في كتابه عمل قرطبة وعمل فاس وعمل تونس ، وهي من قسم العمل الخاص ، كما ذكر في كتابه احكاما اخرى مطلقة غير مبنية على عرف اقليم خاص .

### المبحث الثالث : عمل قرطبة والاندلس :

بعد ما أصبح معظم القضاة مقلدين . ونظرا لتعدد المذاهب والاقوال ورغبة في توحيد مذهب القضاء ، اشترط اهل قرطبة على القاضي الحكم بقول معين وهو قول ابن القاسم وما عليه اهل الاقليم ( فرع اول ) وقد ثار خلاف بين الفقهاء حول شرط اهل قرطبة أي الحكم بقول معين ( فرع ثان ) .

(12) ج : 1 ص : 76 .

(13) المرجع السابق 1 / 76 والمنهل العذب السليل ، شرح الازارقي لنظام الجشتيمي 290 / 1 .

ولا بد من ذكر الفترة الزمنية التي بدأ فيها الأخذ بعمل أهل قرطبة والاندلس ، وكيف تطور ذلك ( فرع ثالث ) .

والتزام قول معين ( قول ابن القاسم ) لم يكن يقتضي الجمود ، بل إذا تطورت الأوضاع وتجددت الاعراف جاز مخالفة المشهور من مذهب الإمام الأكبر ( مالك ) ومخالفة قول تلميذه ( ابن القاسم ) ( فرع رابع ) .

### الفرع الأول : شرط أهل قرطبة وعوامل فرضه :

ان الفقه الاسلامي بمجموع مذاهبه ثروة فقهية هامة ، ومجموع آراء وحلول متعددة ، وإذا كان للفرد في قرارة نفسه ان يأخذ بأي حكم من تلك الاحكام لانها كلها مستنبطة من أصول الشريعة ( الكتاب والسنة ) وما ارشد اليه هذان الاصلان من مصادر أخرى كالاجماع والقياس والمصلحة المرسلة وغير ذلك من المصادر ، فان فصل النزاع بين الخصوم يقتضي توحيد مذهب القضاء .

فما هي الطرق التي كانت متبعة لتوحيد مذهب القضاء ؟ .

في عصور الاجتهاد الاولى كان مذهب القضاء موكولا الى القاضي يحكم في كل قضية بحسب اختياره واجتهاده ، اذا كان هذا الطريق مقبولا في تلك العصور لبساطة القضايا وقلة التفاريع وكثرة المجتهدين والعلماء ، ووجود القضاة المتدينين الزهراء ، فان العصور التالية لذلك قد تغيرت فيها الاوضاع ، بتعدد القضايا وكثرة التفاريع والاقوال ، وانخفاض المستوى الاجتهادي ، وانحطاط اخلاقية القضاة وتدينهم .

كيف أصبح يحل هذا المشكل ؟ .

لقد عمل أهل قرطبة والاندلس على حل هذا المشكل بفرض شرط على القاضي ، فما هو شرط أهل قرطبة ؟ .

شرط أهل قرطبة هو ما ذكره الباجي وغيره : من ان الولاة بقرطبة كانوا اذا ولوا القضاء رجلا شرطوا عليه في سجله ان لا يخرج عن مذهب

ابن القاسم (14)، ثم ما عليه أهل الاقليم . وجاء في الدر النثير انه كان يؤخذ في قرطبة على القضاة ان لا يحكموا بغير المشهور وبخلاف ما جرى به العمل ، ويشترط عليهم ذلك في قرارات تعيينهم (15) ، والمشهور في الاطلاق القديم هو مذهب ابن القاسم .

وكان المقصود من هذا الشرط هو توحيد مذهب القضاء ، ومنع القاضي من ان يحكم بحسب اجتهاده لعوامل واسباب متعددة ، فكان ما ذهب اليه ابن القاسم هو مشهور المذهب وما ذهب اليه غيره يعتبر شاذاً وضعيفاً ، وكان الاصل هو الحكم بالمشهور ، ولكن مراعاة لبعض الظروف والاحوال فانهم كانوا يخالفون المشهور وياخذون بالشاذ ، الا ان الاختذ بالشاذ كان عندهم مقيداً بشروط ، حفاظاً على وحدة مذهب القضاء وسدا للذريعة امام قضاة السوء والمفتين الماجنين ، وخلال خمسة قرون من تطبيق لمذهب مالك في الاندلس لم يخالفوه الا في نحو ست مسائل ، ولم يخالفوا ابن القاسم الا في نحو ثماني عشرة مسألة ، وسمت هذه المسائل التي خولف فيها مالك وابن القاسم بمسائل جرى بها العمل ، وقبل ذكرها نستعرض أولاً آراء الفقهاء حول الشرط الذي يلزم القاضي الحكم بمذهب معين ( مذهب أهل الاقليم ) .

### الفرع الثاني : آراء الفقهاء حول شرط أهل قرطبة :

ان الشرط الذي يوجب على القاضي ان يحكم بمذهب امام معين كالمذهب المالكي أو الشافعي أو غيرهما أو كما فعل أهل قرطبة باشتراطهم على القاضي الحكم بمذهب ابن القاسم وما عليه أهل الاقليم ، فان معظم الفقهاء رفضوا هذا الشرط اذا كان القاضي مجتهداً وكذلك اذا كان مقلداً لكنه اشترط عليه ان يقضي بغير مذهب امامه الذي يعتقد صحته ، كالمالكي اشترط عليه ان يقضي بالمذهب الشافعي مثلاً ، لانه سيقضي بما هو باطل في رايه ، لان قضاء المقلد بغير مذهب امامه قضاء بغير ما يراه .

(14) تحرير الكلام في مسائل الالتزام للشيخ محمد بن محمد بن عبد الرحمن الخطاب م . 23 ، ص : 5 .

— الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي للشيخ الحجوي 2 / 212 .

(15) شرح عمر الفاسي على لامية الزقاق ص : 293 .

وأجاز الجمهور ذلك الشرط ، اذا كان القاضي مقلداً واشترط عليه الحكم بمذهب امامه كالمقلد المالكي اشترط عليه الحكم بمذهب الامام مالك .

وقد فصل هذه الآراء الشيخ الحطاب (16) ، في شرح المختصر وفي الالتزامات فذكر انه لو اشترط على القاضي الحكم بما يراه الحاكم من مذهب معين او اجتهاد له ، كان الشرط باطلاً ، وصح العقد ، رهكذا نقله صاحب الجواهر عن الطرطوشي ، ونقله الشيخ خليل في التوضيح ، وهو خلاف ما نقله ابن فرحون في تبصرته عن الطرطوشي ، ان العقد باطل والشرط باطل ، قالوا : وهذا انما اذا كان القاضي مجتهداً وكذلك فرض المازري المسألة في المجتهد أيضاً ، واذا كان الامام مقلداً وكان متبعاً لمذهب مالك واضطر الى ولاية قاض مقلد ، لم يحرم على الامام ان يأمره بالقضاء بين الناس بمذهب مالك ويأمره ان لا يتعدى في قضائه مذهب مالك لما يراه من المصلحة في ان يقضي بين الناس بما عليه اهل الاقليم والبلد الذي ينتمي اليه هذا القاضي والذي ولي عليهم ، وقد ولي سحنون رجلاً سمع بعض كلام اهل العراق وأمره ان لا يتعدى الحكم بمذهب اهل المدينة .

ولما ذكر الباجي شرط اهل قرطبة على الطرطوشي (17) بقوله : « هذا جهل عظيم منهم » مقللاً ذلك بأن الحق ليس في شيء معين ، واستدل الحطاب في تحرير الكلام في مسائل الالتزام على بطلان مثل الشرط لانه مخالف لمقتضى العقد ، لان العقد يقتضي ان يحكم بما هو الحق عنده ، وهذا الشرط قد حجر عليه . هذا الرأي يجب ان لا يشمل القاضي المقلد الذي اشترط عليه الحكم بمذهب امامه ، لانه اذا حكم بذلك

(6) الحطاب : هو محمد بن محمد بن عبد الرحمن بن حسن الرعيني المغربي الاصل المكي المولد ، شهر بالحطاب ، اخذ الفقه وغيره عن جماعة منهم والده الحطاب الكبير ، وأحمد بن عبد الغفار ومحمد بن عراق والنويري وغيرهم ، وأخذ عنه ولده يحيى الحطاب وعبد الرحمن التاجوري ومحمد القيسي وغيرهم ، ألف شرحاً لمختصر خليل مات عنه مسودة فيمنه والده الشيخ يحيى ، واختلف في كتاب مسائل الالتزام هل له ام لولده يحيى ، وله مؤلفات اخرى ، توفي سنة 950 - نيل الابتهاج لاحد بابا ص : 337 .

(17) الطرطوشي : ابو بكر محمد بن الوليد الفهري ، نشأ بطرطوشة وطلب العلم في الاندلس عن الباجي وغيره ، ثم رحل للمشرق فدخل بغداد والبصرة ، فآخذ عن ابي بكر الشاشي وغيره وسكن الشام ثم الاسكندرية ، وله تاليف في الفقه والاصول توفي سنة : 520 هـ .

فقد حكم بما هو الحق عنده ، لانه يعتقد الحق مع امامه (18) ، وقال بعض الفقهاء : ان كان القاضي على مذهب مشهور وعليه عمل اهل بلده ، نهي عن الخروج عن ذلك المذهب ، وان كان مجتهدا ، آذاه اجتهداه الى الخروج عنه ، لتهمة ان يكون خروجه حيفا او هوى ، قال الخطاب في شرح المختصر : وهذا القول عمل بمقتضى السياسة الشرعية ومقتضى الاصول خلافه (19) ، فتلخص من هذا ان الاقوال ثلاثة :

1 - الصحة للباقي ولعمل اهل قرطبة ولظاهر شرط سحنون على مذهب من ولاه الحكم بفقهاء اهل المدينة .

2 - البطالان للطرطوشي .

3 - تصح التولية ويبطل الشرط تخريبا على احد الاقوال في الشرط الفاسد في البيع (20) .

ما تقدم هو ما وقفنا عليه من آراء الفقهاء حول تقييد الامام للقاضي ان يحكم بمذهب معين او رأي فيه كراي ابن القاسم في مذهب مالك ، او عدم تقييده بشيء من ذلك .

والذي نراه ان منشأ ذلك انما كان راجعا في عصورهم لشيء من الاضطراب في التطبيق القضائي لعدم معرفة الحكم الواجب التطبيق ، مع تعدد الاحكام في المسألة الواحدة نتيجة اختلاف آراء المجتهدين ، وذلك جدير ان يبلبل افكار الناس ، ولعل هذا هو السبب في قفل باب الاجتهاد سدا للدريعة الفوضى والاضطراب والحكم بالهوى المقنع بالاجتهاد ، وكانوا محقين في ذلك حتى يغلُق باب هذه الشرور ، ويكون القاضي في احكامه ملزما بأحكام مذهبه فلا يحيد عنه ، وملزما للناس بتلك الاحكام ، حتى يعرفوها ، ويقدر كل انسان تصرفاته حسب ذلك بحيث يستطيع ان يفهم ان كان في تصرفه خروج على حكم القضاء ام لا .

(18) هناك من يقول ان التقليد لا يكون في النوازل والمسائل وانما يكون في اصول المذهب ، لان المسائل تختلف ، فلا بد من الاجتهاد فيها ولو من المقلد .

(19) ج : ص : 98 - 99 . وفي تحرير الكلام في مسائل الالتزام م . 23 ص : : 5 .

(20) تكميل التقييد وتحليل التعقيد لابن غازي 4 / 71 ، مخطوط الخزنة العامة بالرياض ك. ت. : 822 .

وقد سبق في العصور الأولى للدولة العباسية أن طلب أبو جعفر المنصور وهارون الرشيد من الإمام مالك الزام الناس والقضاة الحكم بما في الموطأ ، لكن الإمام مالك امتنع معللاً ذلك بأن كثيراً من الأحاديث لم يجمعها . وكذلك طلب ابن المقفع من أبي جعفر المنصور أن يامر بوضع قانون عام لجميع الأمصار يؤخذ من الكتاب والسنة ، للقضاء على الاختلاف ، وقد تطور الأمر في المغرب في العصر الأخير إلى أن أصبح السلاطين ينصون في ظواهر تولية القضاة على وجوب التقيد بالراجح والمشهور وما جرى به العمل من مذهب الإمام مالك ، وعلى ذلك نص قانون مدونة الأحوال الشخصية عند انعدام النص فيها .

### الفرع الثالث : بداية الأخذ بما جرى به العمل في الأندلس وتطور ذلك :

ظهر مذهب مالك في الأندلس أيام هشام بن عبد الرحمن الأموي أمير الأندلس وجاء ابنه الحكم فأصدر منشوراً قرر فيه وجوب التمسك بمذهب مالك (21) ، وكان الأخذ أول الأمر مقصوراً على الراجح والمشهور ، ومع ذلك فقد احتفظ الفقهاء بالأقوال الشاذة والضعيفة حرصاً على أمانة النقل واعتباراً لمن استنبطها وعمل جهده في استخراجها من مظانها ، وقد يلجأ الحال إلى الأخذ ببعض تلك الأقوال الضعيفة أو الشاذة لعروض ما يقتضي ذلك في بعض الجزئيات ، وربما اعتضد بقول من تلك الأقوال من له قوة على الترجيح ، ومن ثم جرى العمل في بعض المسائل بخلاف المشهور .

ويظهر أسباب جديدة اضطرت الفقهاء إلى أحداث أفضية جديدة فأخذوا يرجحون بعض الأقوال الضعيفة في بعض المسائل كلما اقتضى الحال ذلك فصار هذا النوع من التشريع يعمل به تدريجياً لا دفعة واحدة ، والمستند العام في ذلك قول الإمام عمر بن عبد العزيز : « نحدث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من فجور » ، وزاد عز الدين بن عبد السلام (22) : « واحكام بقدر ما يحدثون من السياسات والمعاملات والاحتياطات ، قال وهي على

(21) الأبحاث السامية في المحاكم الإسلامية لمحمد المرير 1 / 83 وما بعدها .  
(22) عز الدين بن عبد السلام : هو أبو محمد عبد العزيز السلمي المقدسي ثم الدمشقي ثم المصري الملقب سلطان العلماء ، ومن تأليفه : القواعد الكبرى واختصارها ، وحجاز القرءان وغيرها ، توفي سنة 660 .

القوانين الاولى ، غير أن الاسباب تجددت ولم تكن فيما سلف ، يقول: فاذا وجدت وجب اعتبارها » (23) .

وكان ابتداء العمل بهذه الاقوال الضعيفة بجزيرة الاندلس بناء على اسباب وموجبات تقتضي العلول عن المشهور الى الاخذ بالضعيف والشاذ كحالة الضرورة أو تبدل المصلحة أو العرف .

ولا نعلم بالضبط والتدقيق التاريخ الذي بدىء به بهذا العمل ، وغاية ما يعطيه التقدير والتخمين ان ذلك كان حوالي القرن الرابع الهجري ، ويدل لهذا أمور :

أولاً : ان الدولة الاموية كانت قبل القرن الرابع ما زالت حريصة على متابعة الاقوال المشهورة والراجحة من المذهب المالكي فتقتضي هذه الحالة ان الاحكام هناك لم يقلدوا الاقوال الضعيفة حتى زالت عنهم تلك المراقبة التي كانت مسلطة عليهم من قبل الامويين .

**ثانياً :** ان شأن التشريعات لا تظهر فجواتها ولا الحاجة الى تنقيحها أو تعديلها الا بعد مرور فترة زمنية على تطبيقها ودراستها ، وحيث يشعر الفقهاء الدارسون لها أو الذين يطبقونها ما في تلك التشريعات من نقص وما يحتاج منه الى تعديل ، وهذا ما حصل عند تطبيق المذهب المالكي في الاندلس فانكبوا على دراسته وتطبيقه ثم ظهرت لهم اثناء التطبيق الحاجة التي ترك قول مشهور ، والاخذ بقول شاذ أو بقول خارج المذهب المالكي .

**ثالثاً :** ورد عن الشيخ احمد بن سعيد الهمداني المعروف بابن الهندي الاندلسي ( ت 399 هـ ) أحد اهل الشورى في الاحكام ، أنه نص على جريان العمل بالقول باعطاء الخصم نسخة من حجج خصمه سواء كانت مشكلة أم لا ، خلافاً للمشهور في المذهب المالكي وهو ان لا تعطي النسخ الا اذا كانت مشكلة ، وقد كان هذا الامام يعيش في القرن الرابع الهجري (24) .

(23) قواعد المقرئ ، مخطوط بمكتبة دار الحديث الحسنية رقم 4898 .

(24) مقال يتعلق بأحكام العمل عند الفقهاء المتأخرين لابي بكر زنيير - نشر في ملحق جريدة المغرب للثقافة المغربية - العدد : 2 ص : 20 .

وقد استمرت مسائل العمل تتوارد في الاندلس حتى بلغت في اوائل القرن السادس الهجري حسب ما جاء في كتاب مفيد الحكماء في نوازل الاحكام ، لاحمد بن هشام الفرناطي ( ت 530 هـ ) اثنين وعشرين مسألة ، خالفوا في اربع منها مذهب مالك ، وفي ثمانسي عشرة مسألة قول ابن القاسم (25) .

#### الفرع الرابع : المسائل التي خالف فيها الاندلسيون مذهب مالك وابن القاسم

##### 1 - ما خالفوا فيه مذهب مالك :

خالفوا مذهب مالك في مسائل ، ذكر منها ابن هشام في المفيد أربعة؛ وزاد بعضهم اثنين حسبما جاء في تكميل التقييد لابن غازي ، وهذه المسائل هي :

1 - ذهب مالك وكافة اصحابه الى انه لا تجب اليمين الا اذا كانت هناك خلطة بين المدعي والمدعى عليه ، غير ان الاندلسيين لا يعتبرون خلطة ويوجبون اليمين بمجرد الدعوى وعليه العمل اليوم وهو مذهب الليث .

2 - مذهب مالك عدم جواز غرس الشجر في المساجد ، وعمل الاندلسيين جواز غرسه ، وهو مذهب الاوزاعي .

3 - مذهب مالك عدم جواز كراء الارض بما يخرج منها ، وعمل الاندلسيين الجواز وهو مذهب الليث .

4 - جرى عمل الاندلسيين باليمين مع الشاهد وهو خلاف المذهب .

5 - جرى عمل الاندلسيين بان يرفع المؤذن صوته اول الاذان .

6 - مذهب مالك ان للفرس سهمين اثنين في الغنيمة ، ولراكبه سهم واحد ، وجرى عمل الاندلسيين بسهم واحد للفرس .

(25) المرجع السابق - العدد : 4 ص : 55 - 56 .

وفي هذه النظائر قال الشيخ ابن غازي (26) في باب الجهاد من تكميل التقييد وتحليل التعقيد (27) :

قد خولف المذهب بالاندلس في ستة منهن سهم الفرس  
وغرس الاشجار لدى المساجد والحكم باليمين قل والشاهد  
وخلطة الارض بالجزء تلي ورفع تكبير الاذان الاول

### ب - ما خالفوا فيه قول ابن القاسم :

خالف الاندلسيون قول ابن القاسم في ثمانى عشرة مسألة وهي :

- 1 - مراعاة الكفء في النكاح في المال والحال .
- 2 - أن ما التزمته المالكة أمر نفسها في الخلع من نفقة ولدها الحولين لازماً ، وهذان القولان للمغيرة الجذومي .
- 3 - أن لا يلزم الاخدام الا في ذات القدر وهو قول ابن الماجشون .
- 4 - جواز أخذ الاجرة في الامامة على الفريضة والنافلة وهو قول ابن عبد الحكم .
- 5 - جواز بيع كتب الفقه وهو قول اكثر اصحاب مالك .
- 6 - جواز افعال السفه الذي لم يول عليه ، وهو قول مالك (28) .
- 7 - جواز التفاضل في المزارعة اذا سلمت من كراء الارض بالطعام او ببعض ما يخرج منها وهو قول عيسى بن دينار .
- 8 - لا تنعقد المزارعة الا بالشروع في العمل وهو قول ابن كنانة .

---

(26) ابن غازي : هو ابو عبد الله محمد بن احمد الثماني المكناسي ثم الفاسي ، له تأليف ، منها : تكميل التقييد وتحليل التعقيد في الفقه ، والمنية في الحساب وتقريبات على الشاطبية ، ونظم مشكلات الرسالة وغيرها ، توفي سنة 919 هـ .  
(27) انظر المعيار الجديد للمهدي الوزاني 8 / 187 - شرح ميارة على التحفة 1 / 21 .  
(28) المدونة الكبرى ، رواية سحنون 5 / 225 .

- 9 - عدم جواز قسمة الدار الا ان يصير منها لكل واحد من الشركاء من البيوت والساحة ما ينتفع به ويستتر فيه عن صاحبه .
- 10 - وجوب الشفعة في الاموال الموظفة وهو قول اشهب ومذهب الليث .
- 11 - عدم وجوب الحميل بالحق الا بشاهدين وهو قول سحنون .
- 12 - وجوب الحميل على من لا تعرف عينه لتشهد البينة على عينه، فان عجز عنه وكانت البينة غائبة سجن وهو قول اشهب .
- 13 - دخول الشيء المستحق في ضمان المستحق منه وتكون له الغلبة ويجب توقيفه وقفا يحال بين الشيء وبين المستحق منه اذا ثبت بشاهدين ، وهو قول مالك في الموطأ والغير في المدونة .
- 14 - عدم جواز الشهادة على خط الشاهد الا في الاحباس المعقبة .
- 15 - وجوب القسامة مع شهادة غير العدول من الليف .
- 16 - وجوب اليمين على الحالف قائما مستقبل القبلة وهو قول ابن الماجشون .
- 17 - منع الوصي من النظر لاولاد محجوره الا بتقديم مستأنف .
- 18 - اجري فقهاء قرطبة العمل بوجوب الشفعة فيما لا ينقسم الا بضرر كالفرن والحمام وهو قول مالك واشهب وابن الماجشون واصبغ ، وبعدم الشفعة قال ابن القاسم ومطرف ، قال صاحب الذخيرة وعدم الشفعة هو المشهور (29) .

#### المبحث الرابع : عمل فاس والمغرب :

لما كان المغرب مرتبطا بالاندلس في الجوار والسياسة والثقافة على عهد المرابطين والموحدين تأثر بعمل الاندلس ، واخذ يجري فيه في بعض

(29) شرح ميارة على تحفة ابن عاصم 44/2 ، وانظر المسائل التي خالف فيها الاندلسيون قول ابن القاسم في مجالس المكناسي ص : 223 وما بعدها ، والمفيد لابن هشام مخطوط بالخزانة انعاما بالرباط رقم 805 - الاوقاف .

المسائل ، الحكم والفتيا بغير مشهور المذهب بل بما كان يجري به عمل قرطبة والاندلس .

وفي القرن الثامن والتاسع الهجريين ادخل فقهاء المغرب في فتواهم وأحكامهم - ولا سيما الذين تولوا منصب القضاء - الاختيارات والترجيحات لبعض الاقوال الضعيفة ، استنادا للعرف والضرورة وغير ذلك من اصول نظرية العمل ، قد تكون الاحداث الجأت الى تلك الاقوال ورجحتها ، ويثبت ان ما بني عليه الترجيح او الاختيار القديم انما كان مستندا الى امور أصبحت مرهقة بعد ذلك نظرا لتبدل الاحوال ، ولا سيما في الانقلابات الاجتماعية الهائلة التي ظهرت في القرن الثامن والتاسع، وهذه الاحداث هي قيام دولة المرينيين التي رفعت الحصار عن الفقهاء ، ذلك الحصار الذي ضربه عليهم الموحدون ، ثم مأساة الاندلس التي ادت الى هجرة معظم أهلها الى المغرب ، فانقلبت الاوضاع واضطربت بحيث تبين أن كثيرا من الامور التي لو درجنا فيها على ما كان الفقهاء المتقدمون يأخذون به من الترجيح لاصبحنا بذلك غير مستطيعين أن نحقق المصالح والمقاصد الشرعية التي من أجلها شرعت تلك الأحكام .

فبدأ العمل الفاسي يدخل لبرز الحركة التطورية الجديدة التي دخلت في المذهب المالكي وبدأ الشيخ الزقاق (30) المتوفى عام 912 هـ يشير الى ذلك اشارة واضحة في لاميته وعقد فصلا للعمل الفاسي استهله بقوله :

وفي البلدة الفراء فاس وربنا يقي أهلها من كل داء تفضلا  
جرى عمل باللائي تاتي كما جرى باندلس ببعض منها فاصلا

تتابعت الكتب التي بدأت تستند الى افتاء المفتين ، وإلى تصرفات القضاة فتجعل ذلك قانونا ملتزما ينبغي أن تكمل به الاوضاع الفقهية القديمة ، فبعد الزقاق جاء احمد بن القاضي المتوفى عام 1025 هـ فالف كتاب ( نيل الامل فيما بين الائمة جرى العمل ) ، وتلاه العربي الفاسي المتوفى

---

(30) الزقاق هو ابو الحسن علي بن قاسم التجيبي ، اخذ عن القوري والمواق ، وعنه اخذ ابنه احمد واليستي ، الف الامة في الاحكام والمنهج المنتخب في قواعد المذهب ، وتقييد على المختصر لخليل ، الفكر السامي للحجوي 4 / 98 .

سنة 1052 هـ فكتب رسالة فيما جرى به العمل من شهادة الليف ، ثم جاء الشيخ ميارة المتوفى سنة 1072 هـ فألف في مسألة بيع الصفقة ، ثم جاء الشيخ عبد الرحمان بن عبد القادر الفاسي المتوفى عام 1096 هـ ونظم كتابا فيه نحو ثلاثمائة مسألة مما جرى به العمل بفاس بالخصوص . ويلاحظ عليه أنه جمع حتى ما جرى به عمل القضاة جورا أو جهلا (31) ، وقد ألف الشيخ محمد التماق الاندلسي المتوفى عام 1151 هـ ( ازالة الدلسة عن احكام الجلسة ) .

وقد طبق فقهاء الاقاليم المغربية الاخرى نظرية العمل ، لكنهم وان كانوا يتفقون جميعا في المنهج العام ومراعاة ضوابط نظرية العمل ، فانهم كانوا يختلفون اثناء تطبيق الكليات على الجزئيات باختلاف خصوصيات مجتمع كل واحد منهم ، لان بعض اعراف الاقاليم تختلف من حيث الزمان والمكان ، وحتى المصالح والاضرار تختلف فقد يكون امر في وقت او في مكان يكون ضررا ، وفي مكان آخر او وقت آخر لا يكون ضررا .

وقد قم فقهاء اقليم سوس بأجرام اعمال مبنية على اعراف وحاجيات ومصالح بلدانهم ، فقد جمع الشيخ أحمد بن محمد العباسي السملالي المتوفى عام 1152 هـ كثيرا من اعمال اقليم سوس في نوازلهم ، وكذلك فقد ذكر الشيخ أبو زيد عبد الرحمان الجشتيمي المتوفى عام 1269 هـ اعمال اقليم سوس في نظمه الذي شرحه محمد بن أبي بكر الشابي الازارفي ، وكذلك فعل فقهاء تسكروت بدرعة كالشيخ ابن ناصر في اجوبته ، وقد جمع الشيخ علي بن عيسى العلمي اعمال اقليم جباله وغماره في نوازلهم .

وتعتبر النوازل الكبرى فيما لاهل فاس وغيرهم من البدو والقرى للشيخ المهدي الوزاني (32) موسوعة جامعة لاعمال المتأخرين من فقهاء المغرب .

(31) الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي ، للشيخ الحجوي 4 / 22 .

— محاضرات في تاريخ التشريع الاسلامي للاستاذ حماد العراقي ص : 133 .

(32) المهدي الوزاني : هو أبو عيسى المهدي بن محمد بن محمد بن خضر ابن قاسم العمراني الوزاني الفاسي ، أصله من قبيلة مصمودة قرب وزان ، له كتب منها : المميز الجديد ويعرف بالنوازل الكبرى ، والمنح السامية من النوازل الفقهية وتعرف بالنوازل الصغرى ، وحاشية على شرح التاودي للزقاقية ، وشرح العمل الفاسي كبير وصغير ، وحاشية على شرح التحفة ، وله مؤلفات أخرى ، توفي سنة 1342 هـ .

ويمكن اعتبار قرارات محكمة المجلس الاعلى للنقض والابرار من قبيل ما جرى به العمل ، اذا راعى مستشاورها اصول نظرية العمل ، وتوفرت فيهم الشروط المطلوبة ، ويمكن ان يكون اولئك المستشارون مع مدرسي الفقه الاسلامي في التعليم العالي خير من يقوم بتطوير الفقه الاسلامي وجعله ملبيا لحاجة المسلمين القانونية ، وحينئذ يصبح المغاربة في غنى عن استيراد القوانين والمذاهب .



# حُدُودُ الْإِسْلَامِ فِي أَصُولِ الْفَقْهِ وَالْأَفْكَارِ لشَيْخِ الْإِسْلَامِ زَكْرِيَّا الْإِنْصَارِي

ضبط وتقديم الدكتور فاروق حمامة

1 - \* ساحة أصول الفقه التاريخية بعيدة المدى ، يصعب على الناظر لأول وهلة تحديد بدايتها وأطرافها ، لأن هذا العلم العظيم ، شأن أي علم آخر ، لم يكن ليستوي على ساقه بين يوم وليلة لا سيما وأن هذا العلم على الخصوص يستمد بنيانه من عدة علوم - كل علم منها يتركز بدوره على عديد من الأسس والأركان .

فلئن أجمعت المصادر التاريخية على أن أول مؤلف وضع فيه هو الرسالة التي كتبها الإمام الشافعي محمد بن أدريس المتوفى 204 هـ ، فطبيعة الفكر وسنة الحياة تقضي بأن هذه الأفكار التي أوردتها الإمام الشافعي رسالته ، وغيرها كانت تروج بين أهل العلم والدارسين ولهذا طلب عبد الرحمن ابن مهدي المتوفى 198 هـ من تلميذه النجيب أن يدون هذه الأفكار بأسلوب علمي ومنهج واضح .

\* وإذا أردنا أن نؤرخ بدايات هذا العلم لقلنا : أنها نشأت شيئاً فشيئاً في الصدر الأول بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، واختلاف الصحابة في الرأي والفتيا ، ثم مع امتداد الفتوح وتفرق الصحابة رضوان الله عليهم في الأمصار والبلدان ، وانتشار العلم بما لم يكن معهوداً من قبل ، وظهور حركة الاجتهاد في القضايا والنوازل والحوادث ، كل هذا أدى إلى ترسيخ جملة من هذه القواعد والقوانين .

وأما قول ابن خلدون : فلما انقرض السلف ، وذهب الصدر الأول ، وانقلبت العلوم كلها صناعة كما قررنا من قبل احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة ، فكتبوها

(1) انظر المقدمة ص : 369 .

فنا قائما براسه ، سموه « أصول الفقه » (1) من هذا القول لا يفهم ان نشأة هذا العلم كانت بعد الصدر الاول ، بل تدوينه كما يرى ابن خلدون كان بعد الصدر الاول ، وليكن موضع التأمل ان الشافعي والائمة الآخرين الذين سبقوه أو عاصروه ، أوتأخروا عنه قليلا من أهل الاجتهاد هم من الصدر الاول ، ومن السلف ، وكانت هذه القواعد مرتكزهم في الاجتهاد والاستنباط وأخذ الاحكام ، وقد نقل لنا ان القاضي ابا يوسف المتوفى 182 هـ ومحمد ابن الحسن الشيباني المتوفى 189 هـ وهما صاحب ابي حنيفة قد الفا في أصول الفقه في جملة ما الفا من كتب وكلاهما يعد في شيوخ الامام الشافعي (2)

\* وعلى اية حال فاقدم كتاب وصلنا حتى الآن هو كتاب الشافعي لانه مجرد ومخصوص لهذه القواعد الاصولية ، ثم مع تشقق المذاهب ، وغلبة الاربعة على غيرها في العالم الاسلامي ، اتجه التأليف في هذا الميدان اتجاها يخدم الحركة الفقهية ويثريها ، وبدا المؤلفون ينطلقون في مؤلفاتهم من المرتكز المذهبي ، فالشافعية ينحون منهج الشافعي الذي يقعد القواعد ، بقطع النظر عن تطبيقاتها الفقهية ، والحنفية يعنون في منهجهم الاصولي بالفروع الفقهية وجزئيات الاحكام ويبنون نظريتهم عليها . وقد توالى المؤلفات وكثرت مع الايام في هذا الميدان حتى بلغت الالوف من الشافعية والحنفية ، والمالكية والحنابلة ، والمعتزلة والظاهرية مع مؤلفات تجمع بينها او تقارن ...

\*\* وأما اصول الدين فان النقاش فيه كان سابقا لاصول الفقه بالتأكيد ، ففي أيام الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه وارضاه جاء صبيغ العراقي ، وصار يسأل اجناد المسلمين عن أشياء من القرآن حتى قدم مصر فبعث به عمرو بن العاص الى عمر بن الخطاب ، وجرت الواقعة المعروفة مع عمر من ضربه وتأديبه (3) .

وبعد ذلك بقليل ظهرت القدريية بمذهبهم ، والمعتزلة ، والجهمية ، وغيرهم من الفرق الا ان مشرع أهل السنة ومنهجهم لم يأخذ طريقه الواضح مدونا بقواعد وأسس متميذا عن بقية الفرق والمذاهب الا على يد شيخ السنة والجماعة ابي الحسن الأشعري البصري الشافعي للمولود سنة 260 هـ والمتوفى سنة 324 هـ على الأرجح - وعلى يد الامام ابي

(2) انظر فهرست ابن النديم ص: 286 - 287 ، نشر دار المعرفة ببيروت عن الطبعة المصرية .

(3) انظر سنن الدارمي ، حديث رقم : 150 .

منصور محمد بن محمود الماتريدي الحنفي المتوفى بسمرقند 333 هـ ،  
وبوقفة هذين الامامين الجليلين قام منهج اهل السنة العلمي على رجليه ،  
وأصبح مؤلفوا اهل السنة ينهجون نهجها وينطلقون في العقائد وعلم الكلام  
من القواعد والاصول التي ارسياها .

فكانت النتيجة طبيعية في هذا العلم وذاك ان توجد مصطلحات  
خاصة تدور عليها المعاني ، وتعطي دلالات محددة في هذين العلمين ، بل  
شأن كل علم ان يكون له مصطلحاته ، وهذه المصطلحات منشورة في ثنايا كتب  
العلم وفصولها ، لاسيما والمؤلفات مع الايام تزداد طولا وتنمو حولها  
الحواشي ، وتربو التعليقات .

وقد وصل الفكر الاسلامي الى مرحلة من مراحل الركود بعد القرن  
السابع الهجري ، وظهر فيه ظاهرة بارزة جدا ، الا وهي ظاهرة المتون  
المختصرة ، او المنظومات في كل فن وبتلقاها الطلبة حفظا عن ظهر قلب ،  
وهذه الظاهرة وان كانت تحمل جانبا من السلبية والمحذور في تقديرنا  
نحن الآن الا انها تحمل كذلك جانبا من الإيجابية .

وعلم اصول الفقه الذي كان يتعاطى بناؤه مع الايام ، ويضاف الى  
المؤلفات فيه افكار الاعلام الا ان مناهجهم في هذه الاضافات والزيادات ،  
وخدمة هذا العلم تختلف بين شخص وآخر حسب الزمان والمكان ، وفي  
هذه الرسالة التي بين ايدينا نجد شيخ الاسلام زكريا الانصاري - وهو من  
هو في العلم وسعة المعرفة والاطلاع - يثري هذا العلم بتحديد معاني  
الالفاظ التي تستخدم فيه ، ويستعملها الكتاب والدارسون ، ليكون  
تصورهم عن مباحثه ، ومقاصده صحيحا واضحا ، ولتكون تعابيرهم دقيقة،  
وهو بدوره قد استقى التحديدات من مطولات الكتب ومعتمدها ، وخاصة  
كتب الشافعية ، لانه شافعي المذهب .

واضاف الى مصطلحات اصول الفقه مصطلحات اصول الدين  
والعقيدة ، وذلك لان اصول الفقه من مرتكزاته واعمده بنائه اصول الدين  
اذ قرر الاصوليون ان علم الاصول يستمد من ثلاثة اشياء اولها ، علم الكلام  
واصول الدين ، وذلك لتوقف الادلة الشرعية على معرفة الباري سبحانه ،  
وصدق المبلغ ، وهما مبيانان فيه مقررة ادلتها في مباحثه (4) .

(4) انظر ارشاد الفحول ص : 5 .

والتداخل بين أصول الفقه والدين شديد ، وقد حدد مصطلحات أصول الدين على طريقة أهل السنة والجماعة ، ودمجها مع بعضها دون تمييز وباختصار شديد وعبارة رشيقة يسهل حفظها. هذه الرسالة اللطيفة ولا أعلم أنها طبعت من قبل ، وإن كانت قد طبعت فمئذ زمن طويل - ستملا مكانا في عالم الثقافة العربية والإسلامية ، وتضيف نورا جديدا أمام الباحثين والدارسين في هاتين الشعبتين من العلم ، لا سيما ونحن نلاحظ بروز هذا النوع من المؤلفات وتحديد المصطلحات في كافة شعب العلم ، المصطلحات القانونية ، المصطلحات الفلسفية ، المصطلحات التاريخية ، المصطلحات الصوفية ... في كتب ومعاجم مستقلة ، إلى جانب كونها وثيقة تاريخية لمرحلة من مراحل التصنيف المقتن المحدد في هذين العلمين . وهذه الرسالة موجودة في الخزانة العامة بالرباط رقم (1938 د) مع رسائل أخرى للشيخ زكريا الانصاري .

### الشيخ زكريا الانصاري :

2 - \* أما المؤلف فهو شيخ الإسلام زكريا بن محمد بن أحمد الانصاري السنيكي الشافعي محي الدين أبو يحيى ، قاضي القضاء ، ينسب إلى سنيكة مسقط رأسه من أعمال الشرقية بمصر ، ولد سنة 826 هـ أو قريب من ذلك ، فحفظ القرآن الكريم ، وعمدة الأحكام وبعض المختصرات ، ثم انتقل إلى القاهرة سنة 841 هـ ، فلقن الأزهر وتبع سيره العلمي وجد في الطلب ، وتلقى علومه عن أبرز العلماء في فنون عديدة .

وقد اذن له شيوخه بالافتاء والتدريس ، ونال عندهم مكانة عالية وهو في شرح الشباب كان رحمه الله تعالى ذا فنون مختلفة ، فإلى جانب الفقه والحديث والتفسير والقراءات وقد ألف في فنونها العدد الكبير من المؤلفات ، كانت له قدم راسخة في علم السلوك والتصوف وله فيه مؤلفات كذلك .

أما أصول الفقه وعلم التوحيد والتربية والنحو والبلاغة والمعاني وعلوم اللغة والمنطق فله فيها قدم راسخة ومؤلفاته فيها نافعة .

ولم ينس علم الهيئة والهندسة والميقات والجبر والمقابلة والحساب والطب ، وضرب في هذه العلوم كلها بسهم وافر ، وكأنه رحمه الله قصد استقصاء العلوم السائدة في عصره ، وكان في جلها أن لم تقل

كلها ، مشارا اليه بالبنان ، مشهودا له بطول الباع ، يقول تلميذه ابن حجر الهيثمي : وقدمت شيخنا زكريا لانه اجل من وقع عليه بصري من العلماء العاملين ، والأئمة الوارثين ، وأعلى من عنه رويت ودريت من الفقهاء الحكماء المهندسين فهو عمدة العلماء الاعلام ، وحجة الله على الانام ... (5) .

تقلب الشيخ زكريا الانصاري في مناصب مختلفة ، وكان دائم الترقى في قلبه - مع كثرة حاسديه - فقد باشر التدريس ، والافتاء والخطابة - وهي ارفع المناصب العلمية في عصره - واستمر في ذلك في القاهرة نحواً من ثمانين سنة ، ووصل الى منصب قاضي القضاة بعد أن دافع هذا المنصب وأمتنع عنه كثيراً ، وبقي فيه نحواً من عشرين سنة ، ولما رأى أن السلطان قايتباي عدولا عن الحق كتب اليه يجره فعزله ، فاستمر في حياته كلها على وتيرة واحدة من التمسك بحبل الدين والقيام بأمر السنة وشدة التواضع ولين الجانب حتى توفي رحمه الله تعالى في سنة 926 هـ ودفن بالقرافة تجاه وجه الامام الشافعي ، وحزن عليه الناس كثيراً لمزيد محاسنه ، وقد خلف وراءه كتباً كثيرة جداً جزاه الله عنا وعن المسلمين خير الجزاء .

#### \* مصادر ترجمته :

- السخاوي : الضوء اللامع لأهل القرن التاسع 234/3 .
- السيوطي : نظم العقيان في اعيان الاعيان ص 113 .
- الشوكاني : البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع 134/1 .
- الزركلي خير الدين : الاعلام 46/3 ط . دار العلم للملايين .
- عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين 183/4 .

قال سيدنا ومولانا شيخ مشايخ الاسلام ملك العلماء الاعلام ، سلطان  
الفقهاء والاصوليين ، زين الملة والدين ، أبو يحيى زكريا الانصاري الشافعي  
فسح الله تعالى في مدته ونفعنا والمسلمين بعلومه وبركته ، بمحمد وعترته .

### بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى  
آله وصحبه أجمعين وبعد : فلما كانت الالفاظ المتداولة في أصول الفقه  
والدين مفتقرة الى التحديد ، تعين تحديدها لتوقف معرفة المحدود على  
معرفة الحد .

فالحد لغة : المنع ، ومنه سمي البواب حداً لمنعه الناس عن  
الدخول في الدار (1) واصطلاحاً : الجامع المانع (2) ، ويقال : المطرد  
المنعكس (2) .

وحُدود الشرع زواجر لئلا يتعدى العبد عنها ، ويمتنع بها (3) .

- 1 - الاصل : ما يبتنى عليه غيره .
- 2 - الفرع : ما يبتنى على غيره .
- 3 - العالم : ما سوى الله ، سمي به لانه علم على وجود الصانع تعالى .
- 4 - الشيء : عند أهل السنة ، الموجود ، والثبوت والتحقيق ،

والوجود والكون الفاظ مترادفة .

وعند المعتزلة : ماله تحقق ذهناً ، او خارجاً .

وعند اللغويين : ما يعلم ويخبر عنه .

---

(1) حددته عن الامر اذا منته .

(2) الاطراد يعني : انه كلما وجد الحد وجد المحدود فلا يدخل فيه شيء ليس من افراد  
المحدود . فهو بمعنى طرد الغريب عنه وهو ( المانع )  
والانعكاس يعني كلما وجد المحدود وجد الحد ، فلا يخرج عنه شيء من افراده فهو  
بمعنى جمع الافراد وهو ( الجامع ) .

(3) لانها تمنع من الاقدام على المحرمات .

5 - العلم : هو أدراك الشيء على ما هو به ، ويقال : ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية .

6 - المعرفة : ترادف العلم وان تعدت الى مفعول واحد وهو الى اثنين ، وقيل :

تفارقه بأنه لا يستدعي سبق جهل بخلافها ، ولهذا يقال : الله عالم ، ولا يقال : عارف ، ورد بمنع أن يقال ذلك ، فقد ورد إطلاقها عليه تعالى في كلام النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وفي اللغة .

7 - الجهل : انتفاء العلم بالمقصود بأن لم يدرك ، وهو الجهل البسيط ، أو أدرك على خلاف هيئته في الواقع وهو الجهل المركب ، وتركبه من جهلين ، جهل المدرك بما في الواقع وجهله بأنه جاهل ، كاعتقاد الفيلسفي قدم العالم .

8 - الفقه : لغة الفهم ، واصطلاحاً : العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية .

9 - العقل : لغة المنع ، لمنعه صاحبه من العدول عن سواء السبيل ، واصطلاحاً : عزيمة يهيأ بها لدرك العلوم النظرية ، وكأنه نور يذف في القلب ، ويقال لغير ذلك كما بينته في « شرح آداب البحث » .

10 - الإدراك : تمثل حقيقة المدرك عند المدرك يشاهدها بما به يدرك .

(5) العلم عرفه الجرجاني - وغيره - هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع ، وساق له تعريفات أخرى منها ما عرفه المصنف فلتنظر ، وهو قسمان قديم - وهو العلم القائم بذاته تعالى ، ولا يشبه بعلوم العباد ، ومحدث وينقسم الى بديهي ، وضروري ، واستدلالي ، فالبديهي ما لا يحتاج الى تقديم مقدمة ، كالعلم بوجود نفسه ، والجزء اصغر من الكل ، والضروري ما لا يحتاج الى مقدمة كالعلم الحاصل بالحواس الخمس ، والاستدلالي ما يحتاج فيه الى مقدمات ، وانظر مفردات الراغب الاصبهاني ص : 356 .

(6) قال الراغب : وأصله من أصبت عرفه أي رائحته ، أو من أصبت عرفه أي خده ، ويفساد المعرفة الإنكار .

(9) واختلف في محله ف قيل الرأس ، وقيل القلب ، والراجح عند الجمهور أن محله القلب ، وقد جاء عن سيدنا علي قوله :

المقل عقلان . . . . . فمطبوع ومسموع  
ولا ينفع مسموع . . . . . إذا لم يك مطبوع  
كما لا ينفع ضوء الشمس وضوء العين ممنوع

- 11 - الظن : الطرف الراجع من التردد بين أمرين .
- 12 - الوهم : الطرف المرجوح من ذلك .
- 13 - الشك : ما استوى طرفاه .
- 14 - السهو : الغفلة عن المعلوم .
- 15 - اليقين : لغة طمانينة القلب على حقيقة ، واصطلاحاً : اعتقاد جازم لا يقبل التغير .
- 16 - الهوى : ميل القلب الى ما يستلذ به .
- 17 - الالهام : ايحاء شيء في القلب يطمئن له الصدر يخص به الله بعض اصفائه . وليس بحجة من غير معصوم .
- 18 - الخطاب : توجيه الكلام نحو الغير للافهام ، والمراد بخطاب الله ، ما افاد ، وهو الكلام النفسي الازلي .
- 19 - التكليف : الزام ما فيه كلفة .
- 20 - النظر : فكر يؤدي الى علم واعتقاد وظن .
- 21 - الاعتقاد : الحكم الجازم القابل للتغير ، وهو صحيح ان طابق الواقع ، كاعتقاد المقلد سنية الضحى ، والافاسد كاعتقاد الفيلسفي قدم العالم .
- 22 - الترتيب : لغة ، جعل الشيء في مرتبته ، واصطلاحاً جعل الاشياء بحيث يطلق عليها اسم الواحد ، ويكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقدم والتأخر .

---

(16) واصناف الجرجانسي : . . . . من غير داعية لشرع .  
(17) هو ليس بحجة من غير دليل على الاطلاق بعد النبوة ، وذلك في حق الغير .

- 23 - البيان : اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي .
- 24 - الاختيار : الميل الى ما يسراد ويرتضى .
- 25 - الشرع : لغة البيان ، واصطلاحاً تجويز الشيء او تحريمه ، اي جعله جائزاً او حراماً .
- 26 - الشارع : مبین الاحكام .
- 27 - الشريعة : الطريقة في الدين .
- 28 - المشروع : ما اظهره الشرع .
- 29 - الدين : ما ورد به الشرع من التعبد ، ويطلق على الناعة والعبادة والجزاء والحساب .
- 30 - الضرورة : ما نزل بالعبد مما لا بد من وقوعه .
- 31 - الحرج : ما يثقل على العبد الخروج عما يقع فيه .
- 32 - الذاتي : ما يستحيل فهم الذات قبل فهمه .
- 33 - العرض : بخلافه .
- 34 - الحاجة : نقص يزول بالمطلوب .
- 35 - العذر : ما يتعذر على العبد المضي فيه على موجب الشرع الا بتحمل ضرر زائد .
- 36 - الرخصة : حكم تغير من صعوبة الى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الاصلی .
- 37 - العزيمة : حكم لم يتغير التغير المذكور .

- (23) او اظهار المعنى وايضاحه بعد ان كان مستورا .
- (32) ذات الشيء ما يخصصه ويميزه عن غيره .
- (33) والعرض هو الموجود الذي يحتاج في وجوده الى محل يقوم به ، كاللون المحتاج الى جسم يحلله .

- 38 - العزم : قصد الفعل .
- 39 - النية : قصد الفعل مقترنا به .
- 40 - الكل : جملة مركبة من أجزاء ، و ( كل ) تقتضي عموم الاسماء و ( كلما ) تقتضي عموم الافعال .
- 41 - البعض : جزء ما تركيب منه ومن غيره .
- 42 - الجزء : الجوهر الفرد الذي لا يتجزأ .
- 43 - الجوهر : ما يشغل الحيز .
- 44 - الحيوان : الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة .
- 45 - الجسم : ما قام بذاته في العالم .
- 46 - العرض : ما لا يقوم بذاته بل بغيره .
- 47 - ذات الشيء : نفسه وعينه .
- 48 - الركن : ما يتم به الشيء وهو داخل فيه .
- 49 - الشرط : لغة الزام الشيء والتزامه ، واصطلاحا ما يلزم من عدمه لعدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ، ويقال : ما يتم به الشيء وهو خارج عنه .
- 50 - السبب : لغة ما يتوصل به الى غيره ، واصطلاحا : كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا .
- 51 - الصفة : الامارة القائمة بذات الموصوف .
- 52 - الوصف : المعنى القائم بالفاعل .
- 
- (41) قال الجرجاني : اسم لجزء مركب تركيب الكل منه ومن غيره ، هذا اوضح .
- (42) وتتكون الاجساد من افراد ، بانضمام بعضها الى بعض .
- (45) وقيل : جوهر قابل للابعاد الثلاثة .

- 53 - الذمة : لغة العهد ، واصطلاحاً ، وصف يصير به الشخص أهلاً للإيجاب والقبول .
- 54 - العرف : ما استقرت عليه النفوس بشهادة العقول ، وتلقته الطبائع بالقبول ، وهو حجة .
- 55 - العادة : ما استمر الناس فيه على حكم العقول وعادوا إليه مرة بعد أخرى .
- 56 - الجنس : كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو .
- 57 - النوع : كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو .
- 58 - القديم : ما لا أول له .
- 59 - الحادث : ما لم يكن فكأن .
- 60 - الموجودات الكائنية الثابتة .
- 61 - المعدوم : ضد الموجود .
- 62 - الضدان : امران وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد .
- 63 - النقيضان : امران لا يجتمعان ولا يرتفعان .
- 64 - المحال : لغة : ما يحيل عن جهة الصواب الى غيره واصطلاحاً : ما اقتضى الفساد من كل وجه كاجتماع الحركة والسكون في محل واحد .

(54) حجة بشروطه التي بينها المصنف ، فليتبّه .  
 (62) او صفتان وجوديتان تتعاقبان في موضع واحد يستحيل اجتماعها كالسواد والبياض .  
 (63) الفرق بين المدين والنقيضين ، ان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان - كما رأيت ، والضدان لا يجتمعان ولكن يرتفعان .

- 65 - الحيلة : ما يحول العبد عما يكرهه الى ما يحبه .
- 66 - العدل : مصدر بمعنى العدالة وهي الاعتدال<sup>(65)</sup> والثبات على الحق .
- 67 - الظلم : لغة وضع الشيء في غير موضعه ، يقال : ظلم الشعر اذا ابيض في غير اوانه ، واصطلاحا : التعدي عن الحق الى الباطل ، وهو الجور .
- 68 - الحكمة : وضع الشيء في موضعه .
- 69 - السفه : ضد الحكمة ، فهو وضع الشيء في غير موضعه .
- 70 - الغضب : غيان دم القلب لارادة الانتقام .
- 71 - الحلم : ضده .
- 72 - الجدل : دفع العبد خصمه عن افساد قوله بحجة قاصدا به تصحيح كلامه .
- 73 - الصدق : مطابقة الحكم للواقع .
- 74 - الكذب : ضده .
- 75 - الصواب : اصابة الحق .
- 76 - الخطأ : ضده .
- 77 - الصفقة : لغة ، الضرب بباطن اليد ، واصطلاحا : عقد البيع أو غيره .
- 78 - الانشاء : ما ليس لنسبته خارج يطابقه بخلاف الخبر .

(65) اسم الاحتيسال .

(67) لغة وضع الشيء في غير موضعه بنقصان او بزيادة ، واما بعدول عن وقته او مكانه .

(70) الحلم : هو العفوانة عند سورة الغضب .

79 - الإقرار : لغة الإتيان من قس الشيء أي ثبت ( واصطلاح )  
واصطلاحاً ، أخبار الشخص بحق عليه .

80 - الصحيح : ما اجتمع فيه أركانه وشرائطه .

81 - الباطل : ما فقد منه ركن أو شرط بلا ضروره ، ويرادفه  
الفاقد عندنا ، ولا ينافيه اختلافها في بعض الأبواب لأن ذلك  
لاصطلاح آخر .

82 - الحق : هو الله تعالى ، والحكم المطابق للواقع ، يطلق على  
الاقوال والعقائد والأديان والمذهب باعتبار اشتغالها على ذلك .

83 - اللغو : ما لا يعتبر في المعنى المقصود .

84 - اللغو : ما يشغل عن الخير .

85 - الجائر : ما شرع فعله وتركه على السواء ، وقد يترك هذا  
القبيل ، ويرادف الجائر المباح والحلال .

86 - الوقف : الخوف من ترجيح أحد القولين أو الأقوال  
لتعارض الأدلة .

87 - الفرض : لغة ، التقدير ، يقال : فرض القاضي النفقة أي قدرها  
واصطلاحاً : ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه ،  
ويرادفه : الواجب واللازم .

88 - المنسوب : لغة ، المدعو إليه ، واصطلاحاً : ما يثاب على فعله  
ولا يعاقب على تركه ، ويرادفه النية والمستحب ، النفل  
والتطوع .

89 - الحرام : ما يثاب على تركه ، ويعاقب على فعله ،  
ويرادفه المحظور ، والمعصية والذنب .

(83) الكلام اللغو : هو ما لا يعتد به ، وقد يسمى كل كلام قبيح لغوا .

(84) أو ما يشغل الإنسان عما يعنيه ويهمه .

(87) والفرض : قطع الشيء الصلب ، والتأثير فيه ، ومنه الفرضة : ( التلمذة ) .

(88) الترادف : بين هذه الاصطلاحات تجسوز .

- 90 - المكروه : ما يشاب على تركه ، ولا يعاقب على فعله .
- 91 - الاداء : فعل الشيء في وقته ، ويزيد اداء الصلاة بفعل ركعة فأكثر في وقتها .
- 92 - العبادة : ما تعبد به بشرط النية ومعرفة المعبود ، يقال : تعظيم الله بأمره .
- 93 - القربة : ما يتقرب به ، بشرط معرفة المتقرب اليه .
- 94 - القربان : ما تقرب به من ذبح او نحر .
- 95 - الطاعة : امتثال الامر والنهي ، وهي توجد بدون العبادة والقربة في النظر المؤدي الى معرفة الله تعالى ، اذ معرفته انما تحصل بتمام النظر ، والقربة توجد بدون العبادة في القرب التي لا تحتاج الى نية كالعتق والوقف .
- 96 - الزلة : مخالفة الامر سهواً .
- 97 - الفتنة : الابتلاء .
- 98 - البدعة : ما لم يرد في الشرع .
- 99 - العصيان : مخالفة الشرع قصداً .
- 100 - الحسن : ما لم ينه عنه شرعاً .
- 101 - القبيح : ما نهى عنه شرعاً .
- 202 - الشبهة : التردد بين الحلال والحرام .
- 103 - الاطلاق : رفع القيود .

(96) الزلة في الاصل : استرسال من غير قصد ، والزلة : المكان الزلق ، وقيل للذنب من غير قصد زلة تشبيهاً بزلة الرجل .

(97) أصل الفتنة : ادخال الذهب النار لتظهر جودته او رداوته .

(98) البدعة : قال العرجاني وغيره : هي الامر المحدث الذي لم يكن عليه الصحابة والتابعون ، ولم يكن مما اقتضاه الدليل الشرعي ، وبشكل عام هي الامر المخالف للسنة .

- 104 - المطلق : ما دل على الماهية بلا قيد .
- 105 - المقيد : ما دل عليها بقيد .
- 106 - الحقيقة : لفظ يستعمل فيما وضع له أولا .
- 107 - المجاز لفظ مستعمل بوضع ثان لعلاقة .
- 108 - الجسد : بالكر ، يقال : الاجتهاد في الامر وبضد الهزل ، وهو أن يقصد المتكلم بكلامه حقيقته .
- 109 - الهزل : ما استعمل في غير موضوعه لا لمناسبة .
- 110 - اللفظ : صوت مشتمل على بعض الحروف وهو صريح وكناية وتعريض ، فالصريح ما لا يحتمل غير المقصود ، كأنت زان ، والكتابة لفظ أريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه نحو : زيد كثير الرماد ، كناية عن كرمه ، والتعريض ما سوى ذلك ، كأننا لست بزأن ، وقد بسطت الكلام على ذلك في شرح الربوض وغيره .
- 111 - الدلالة : كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ، ودلالة اللفظ على معناه مطابقة وعلى جزئه تضمن ، وعلى لازمه الذهني التزام والاخيرة شاملة لدلالة الاقتضاء ، ودلالة الإشارة ، ودلالة الإيماء ، لانه أن توقف صدق المنطوق أو صحته على اضمار فدلالة اقتضاء والا فان دل على ما لم يقصد فدلالة إشارة ، والا فدلالة إيماء ، فالاول ، كخبر ( رفع عن أمي الخطأ والنسيان ) ، أي المؤاخذه بهما .
- والثاني كقوله تعالى : « واسئلكم القربة » أي أهلها .
- والثالث : كقولك لمالك عبد : اعتقه عني ، ففعل أي ملكه لي فاعتقه عني .
- 112 - الدليل : ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر .
- 113 - المدلول : ما يلزم من العلم بشيء آخر العلم به .

- 114 - المنطوق : ما دل عليه اللفظ في محل النطق  
كزيد والاسد .
- 115 - المفهوم : ما دل عليه اللفظ ، لا في محل النطق ،  
وهو شامل لمفهوم الموافقة ، والمخالفة .
- 116 - النسخ : لغة الازالة والنقل ، واصطلاحا : رفع حكم  
شرعي بدليل شرعي .
- 117 - النص : ما دل دلالة قطعية .
- 118 - الظاهر : لغة الواضح ، واصطلاحا : ما دل دلالة ظنية .
- 119 - الخفي : ضده .
- 120 - الموول : مشتق من التأويل ، وهو حمل الظاهر على  
المحتمل المرجوح .
- 121 - المجمل : ما لم تنضح دلالة .
- 122 - المحكم : المتضح المعنى .
- 123 - المتشابه : ما ليس بمتضح ( للمعنى ) المعنى .
- 124 - المشترك اللفظي : ما وضع لمعنيين فأكثر ، كالقرء للطهر  
والحيض .
- 125 - الاجماع : اتفاق مجتهدي الامة بعد وفاة محمد  
في عصر على أي أمر كان .
- 126 - القياس لغة التقدير والمساواة ، واصطلاحا : حمل  
معلوم على معلوم لمساواة له في علة حكمه .

(115) مفهوم الموافقة : ما يفهم من الكلام بطريق المطابقة، ومفهوم المخالفة ما يفهم منه بطريقة

الالتزام ، وقيل : هو ان يثبت الحكم في المسكوت على خلاف ما ثبت في المنطوق .

(116) بدليل شرعي متأخر .

- 127 - الاستصحاب : استصحاب العدم الأصلي ، أو العموم ،  
أو النص ، أو ما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه إلى  
ورود المفسر .
- 128 - الاستحسان : دليل ينقدح في نفس المجتهد - تقصر عنه عبارته  
وليس بحجة .
- 129 - الاجتهاد : لغة ، افتعال من الجهد - بالفتح والضم ، وهو  
الطاقة والمشقة ، واصطلاحاً : استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل  
الظن بالحكم .
- 130 - العام : لفظ يستغرق الصالح له بلا حصر .
- 131 - الخاص : لفظ يختص ببعض الافراد الصالحة له .
- 132 - التخصيص : قصر العام على بعض افراده .
- 133 - العلة : المسمى للشيء .
- 134 - الدوران : ترتيب الشيء على الشيء الذي له صلوح العلية  
وجود أو عدمه .
- 135 - المناع : ما يلزم من وجوده العدم ، ولا يلزم من عدمه  
وجود ولا عدم .
- 136 - الجامع : الوصف المشترك المناسب للحكم .
- 137 - التفارق : ابداء خصوصية في الاصل أو الفرع .
- 138 - الامارة : العلامة .
- 139 - المعارضة : لغة ، المقابلة على سبيل الممانعة ، واصطلاحاً :  
اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم .

(127) أو بقاء ما كان على ما كان لعدم ورود المفسر .  
(128) الاستحسان في حجته كلام طويل ليس هنا محله .  
(138) الامارة : لغة تعني العلامة ، واصطلاحاً : هي التي يلزم من العلم بها اللين بوجود  
الدلول . كالقيم بالنسبة للمطر .

- 140 - الترجيح : اثبات مزية لاحد الدليلين على الآخر .
- 141 - النقص : تخلف المدلول ، او الحكم عن الدليل او العلة .
- 142 - المناقض : لغة ، ابطال احد الشئيين بالآخر ، واصطلاحا : منع بعض مقدمات الدليل او كلها مفصلة .
- 143 - الملازمة : كون الحكم مقتضيا لآخر ، والاول هو الملزوم ، والثاني هو اللازم .
- 144 - العكس : لغة رد اجزاء الشيء لاوله ، واصطلاحا : انتفاء الحكم او الظن به لانتفاء العلة .
- 145 - الطرد : ضده .
- 146 - القلب : نوعان ، خاص بالقياس ، وهو ان يربط المعترض خلاف قول المستدل على علمه الحاقا بالاصل الذي جعل مقبولا عليه . وعام في القياس وغيره من الادلة ، وهو دعوى المعترض ان ما استدلل به - لا - دليل عليه .
- 147 - السند : ما يكون المنع مبنيا عليه .
- 148 - الاستفسار : طلب مدلول اللفظ لغرابية او اجمال .
- 149 - المعلل : المستدل .
- 150 - السائل : المانع .
- 151 - الباحث : لا مذهب له .
- 152 - الاستثناء : اخراج من متعدد بنحو ( الا ) من متكلم واحد .

(147) اي : ما يكون مصححا لو ردد المنع .  
(149) اي الذي يبدي الظن ليرتب عليها الاحكام .

153 - الامر : طلب ايجاد الفعل وهو حقيقة في القول  
المختصص مجاز في الفعل .

154 - النهي : اقتضاء كف عن فعل لا بنحو ( كف ) .

155 - النفي : قول دال على نفي الشيء .

156 - الخبر : ما لنسبته خارج تطابقه كما مر ، والخبر عند العلماء  
مرادف للحديث عندهم . وقيل : الحديث ما جاء عن النبي صلى  
الله عليه وسلم ، والخبر ما جاء عن غيره . وقيل : الخبر أعم من  
الحديث مطلقا ، وعليه فهو باعتبار وصوله الينا اما ان يكون  
متواترا او مشهورا او عزيزا او غريبا ، كما هي مع ما يتعلق  
بها مبينة في كتب علم الحديث . والله أعلم .

تم الكتاب بحمد الله وعونه وحسن توفيقه وصلى الله على سيدنا  
محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا ، وحسبنا الله ونعم الوكيل ، ولا  
حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم .

---

(135) على جهة الاستعلاء .

(56) والخبر عند البلاغيين هو ما يصح ان يقال لقائله صادق او كاذب ، وعند النحويين  
لفظ مجرد عن العوامل اللفظية مستند الى ما تقدمه لفظا نحو زيد قائم ، او تقريرا  
نحو اقام زيد .



# مقارنة بعض أحكام السلام على أسرى الحرب ببعض مواد القانون الدولي العام

د. عبد السلام البغدادي

— \* بسم الله الرحمن الرحيم \* —

« ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب » وبعد : فاني فضلت الكتابة في هذا الموضوع لامرين :  
**اولهما** : حالة اسرى الحرب في العصر الحاضر عمليا ، وما شرعته دول العالم ومنظماتها من اجلهم نظريا .  
اننا نعيش اليوم عصرًا كثرت فيه النداءات والتصريحات بنسب اللجوء الى القوة وترك الحروب وحل المشكل الدولية بطريق المفاهمة والمفاوضة بدل العراك والمصارعة . . . ومن شأن هذا الامر ان يقطع الحروب وبالتالي ينقطع الاسر ، ولا يبقى مجال للبحث في حكم اسرى الحرب اذ لا حرب في العالم .

وهذه امنية قد تتحقق وقد لا يجود التزام بها ، لكن الواقع الصحيح الذي نراه كل يوم ويشكل اشد ضراوة مما كان في الازمان الغابرة هو الحروب الطاحنة التي تشتعل هنا وهناك ويترتب عنها الكثير من الاسرى الذين يكونون ضحايا الحروب الظالمة ويحتاجون الى رافة ورحمة .  
وقد استطاع المجتمع الدولي ان يحقق خطوات مهمة لا يمكن للانسان الا ان يباركها . خطوات تشريعية جعلها في صالح الاسرى لكن المؤسف هو ان ما كتب وما شرع بقي في الكتب والنشرات لا يتعدى هذا النطاق .  
اما الواقع المر فهو ان البشرية لا زالت تطبق شريعة الغاب على الاسرى وتصب عليهم غضبها الوحشي ، اشد مما كان زمن الجهل والطفليان

وهو امر يقلق عقلاء البشرية الذين يدركون الاخطار ويقدرعون المصائب والويلات التي يمكن ان تلحق البشرية وتؤدي في النهاية الى القضاء على كل ما توصل اليه الانسان : من الافكار النيرة والمتعلقة بمعاملة اسرى الحرب .

وقد اهتمت بهذه القضية متأثرا بحكم الاسلام الذي يختلف عن هاته المعاملة من جهة . ويتنافى مع ساوك القول دون الفعل والتطبيق من جهة اخرى « كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون » هذا الامر جعلني ارجع الى ما قررته الشريعة الاسلامية السمحة في معاملة الاسرى ، علني اجد ما ينفعهم في هذا الوقت الذي طفت فيه المادة على الروح ، حتى صار الانسان كانه آلة ، تقطع الاكوام من الحديد دون ان تحس بما فعلت وما صنعت ... والضمير البشري كاد ان يجف ويخرج منه الشعور بالمعطف على الضعفاء من الاسرى بالرغم مما نراه من كثرة المنظمات الخيرية المبنوثة هنا وهناك .

والامر الثاني الذي جعلني ابحت موضوع اسرى الحرب هو : ما رايته من السكوت عن ذكر الحكم الاسلامي على الاسرى واهماله اهمالا تاما في التشريعات الدولية المتعلقة بالاسرى وكأنه لا وجود له اصلا او ليس له نظرية صالحة لهذا العصر الذي تقدمت فيه الانسانية وارتقت ، وكان حالها يقول : ان ما كان يطبق في القديم كله لا يصلح للجديد ولا يؤثر فيه من قريب او من بعيد . هذا في الوقت الذي نجد بعض الدول تفتخر بأن لها الضلع القوي في اخراج القانون الدولي الانساني الى الوجود ، تفتخر على غيرها مدعية بأنها السبابة الى الفكرة وانها من سلالة الامجاد ذوي الراي والحكمة .

وفي الوقت الذي نجد شبابنا في الجامعات ملزما بحفظ تصريحات ونظريات ومفترحات وقرارات يتلقاها الطالب عن استاذة وهو يعتقد ان مولد الفكرة خرج من هذا المؤتمر او ذاك مع ان آباءه واجداده نصوا عليها وخيرا منها وشرحوها في كتبهم الكثيرة وطبقوها بالفعل على هذه الاجناس نفسها صاحبة المؤتمرات والمقترحات . ان سلاطين المغرب المسلمين كانوا يلقتون دروسا قيمة لملوك اوربا في كيفية معاملة اسرى الحرب ، وفقهاء الاسلام كانوا بالمرصاد لكل من اراد ان يخرج عن الشريعة الاسلامية ، ويجور ولا يطبق احكام الاسلام على اسرى الحرب مهما كان هؤلاء فعلوه من

الخيانة والغدر بالمسلمين . وهذا أمر يلزمنا بالرجوع الى مدخراتنا وكنوزنا الفقهية النيرة لناخذ منها الزاد ونستعين به على السير قدما الى الامام . وقد صرح أحد كبار علماء الغرب بهذا المعنى عندما قال مخاطباً طلبة المسلمين في فرنسا : « أن لديكم في الفقه الاسلامي كنزا مخبوا ينتظر من يجلوه لعالمنا المعاصر ليهتدي بهديه ويسترشد بمنطقه ، في الحيرة المدلهمة التي اعجزت عالمنا عن التمييز بين الحق والباطل وبين الخير والشر وصرفته عن التوفيق الحكيم بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع » (1) لذا فاني ساهمت في توضيح الحكم الاسلامي الصحيح في اسرى الحرب مع مقارنته بالقانون الدولي العام .

### ما معنى الاسير في اللغة ؟

الاسير الاخيد والمحبوس ، قال مجاهد في قوله تعالى : ( ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا انما نطعمكم لوجه الله ) الاسير المسجون والجمع اسراء واسارى واسارى واسرى .

وجاء في المحور الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية ، عند قوله تعالى : « وأن ياتوكم اسارى تفادوهم » ، الاسرى جمع اسير وكذلك الاسارى . والاسير مأخذ من الاسر وعو الشد ، سمي بذلك لانه يؤسر اي يشد وثاقا ، ثم كثر استعماله حتى لزم وان لم يكن نمة ربط ولا شد .

### معنى الاسرى في الفقه الاسلامي

في الفقه الاسلامي يطلق اسم الاسرى على الاعداء المحاربين الذين اظهروا العداوة للاسلام وصمموا على محاربته بالفعل ، فسقطوا في ايدي المسلمين المجاهدين الذين ارادوا اعلاء كلمة الله . وبهذا المعنى يدخل كل من يحمل السلاح ضد الاسلام وهو قادر على الحرب . سواء كان جنديا اصليا او متطوعا او مرتزقا او جاسوسا ، ويخرج كل من لا يقدر على حمل السلاح من اطفال العدو او من شيوخه ، او ممن هو بطبيعته لا يحارب

(1) الاستاذ ادوار لامبير فرنسي عميد الفقه المقارن والحجة العالمية فيه . قال هذا سنة 1923 . من مقدمة موسوعة الفقه الاسلامي ، كتبها عبد الله العربي رئيس جمعية الدراسات الاسلامية .

في الغالب كالنساء والرهبان والفلاحين والمستخدمين ومطلق العجزة .  
وليس معنى هذا أن هؤلاء يطلق سراحهم نهائيا . بل هم يبقون تحت حكم  
الاسلام في الاسرى - ولكنهم يعاملون معاملة خاصة بهم ، مثلا النساء  
والاطفال والرهبان لا يجوز قتلهم كما سنتكلم على هذا فيما بعد بحول الله .

### معنى الاسرى في القانون الدولي العام المعاصر

يعتبر اسير حرب كل شخص يقع في يد العدو بسبب عسكري لا  
بسبب جريمة ارتكبها (2) ، وقد تعرضت اتفاقية جنيف لسنة 1929  
للتعريف بمن يعتبرون من اسرى الحرب . وكذلك اتفاقية جنيف لسنة  
1949 التي حددت في مادتها الرابعة طوائف الافراد الذين ينطبق عليهم  
وصف اسرى الحرب حتى ولو لم يكونوا من العسكريين المحاربين (3) .  
فقد نصت على طوائف من الافراد المدنيين الذين يكتسبون تلك الصفة  
وفقا للقانون الدولي العام .

وهؤلاء هم :

- 1 - افراد القوة المسلحة النظامية التابعة للدولة المحاربة .
- 2 - افراد الخدمات الطبية ورجال الدين والمدنيون المرافقون  
للقوات المسلحة النظامية بترخيص منها .
- 3 - افراد اطقم السفن التجارية والطائرات المدنية .
- 4 - الافراد المدنيون المتطوعون وافراد المقاومة الشعبية اذا  
استجمعوا شروطا معينة .
- 5 - سكان الاقاليم التي تتعرض للغزو وقبل تمام الاحتلال العسكري  
يهبون في وجه العدو للدفاع عن اقاليمهم وذلك اذا استجمعوا  
ايضا شروطا معينة (4) . ومن هاته الشروط :

- 
- (2) قانون الحرب للسيد عبد العزيز علي جميع عبد الفتاح وعبد العزيز حسني دويش .  
في المقدمة . رقم الكتاب بالخزانة العامة : 21128 .
  - (3) وان كان الاصل انه لا يتمتع بصفة الاسير الا العسكريون من رعايا الدولة المحاربة .  
انظر اسرى الحرب للدكتور عبد الواحد يوسف الفارس : 70 ، ط : 1 .
  - (4) نفس المرجع السابق ص 71 .

ان يراعوا قوانين الحرب ، اما اذا هبوا في وجه العدو الذي تمكن من احتلال اقليمهم بطرده فهؤلاء يعاملون كمجرمين (5) لا كاسرى حرب .

هذا ما توصل اليه القانون الدولي في وقتنا الحاضر ، ولكن هل هاته التفرقة كانت تعتبر عند الامم السالفة اعني بها التي سادت العالم قبل الاسلام . فهل كانت تطبق احكاما خاصة بالاسير وتميز بينه وبين غيره ، اي تشترط شروطا في الاسير ، ام ان افراد العدو يعتبرون كلهم اسرى في نظرها ويعاملون معاملة تتصف بالقساوة وعدم الرحمة ؟ ذلك ما سنراه الآن .

ان الامم السالفة لم تكن عندها اعراف او قوانين او عهود دولية تحترمها كما هي في وقتنا الحاضر وانما كان المنتصر لا يهدأ له بال حتى يقضي على خصمه نهائيا ، سواء كان جنديا في الميدان ، او امراة في بيتها او فلاحا في حقله ، او صبيا في مهده ، فالفناء للجميع ، وبذلك يشعر المنتصر بنشوة الانتصار ويخلو له الجو دون منازع .

فالاشوري المنتصر مثلا كان عليه واجب ديني هو ان يعلق جلد خصمه بعد سلخه على ابواب مدينته المحتلة ، وان يقتل كل من وجد في المدينة صغيرا او كبيرا .

والبزنطي لا يتاخر في سمل عيون الاسرى بالجملة ، واكبر مثال ما فعله البزنطيون بجنود الملك صامويل ، اذ سملوا اعينهم بعد سقوطهم في اسرهم (6) .

والمنتصر الروماني لا يقل عن الاشوري او البزنطي في معاملة اسراه بما يهلكهم بعد العذاب والالم والتشيل والتقطيع بالخناجر .

اما الفرس فلم يكونوا اقل من غيرهم ضراوة وقسوة على الاسرى لا يفرقون بين الصغير والكبير ، الرجل والمرأة ، ولا بين الشيخ والشاب ،

- (5) نفس المرجع .  
(6) صامويل ملك بلغاريا وجنوده هم الذين فعل بهم الفعلة الشنعاء ، انظر لوحة الفنان سيفتلين روسيف ص. 17 من مجلة بلغاريا الحديثة . وقد تخيل الفنان المشهد فوضه في صورة تكاد تكون ناطقة ، انه المنظر المؤلم للاسرى البلغاريين وقد سملت عيونهم. المجلة تصدر في صوفيا باللغة العربية .

ولا بين الجريح والسليم ، اذ كانوا يقتلون الكل ويستأصلون الجذور .  
وكمثال على ذلك ما فعله « وهرز » في بلاد اليمن بالحيش بعد ما ارسله  
كسرى واعطاه وصية خاصة . اذ امره الا يترك اسود ولا ولد من عريضة  
اسود صغيرا او كبيرا الا قتله . وذلك ما فعل ، فلما دخل وهرز بلاد  
اليمن لم يترك بها حبشيا الا قتله ، ثم كتب الى كسرى بما قام به من  
التقتيل فاقره عليها حتى هلك (7) .

فوصية كسرى تعد امرا رسميا تبين التعليمات التي كانت تطبق على  
المغلوب في ذلك الوقت (8) . وكما رأينا لم يقتصر القتل على القادر على  
حمل السلاح بل تعداه الى الصبيان والشيوخ والنساء بل وحتى ابناء  
العربيات اذا كان آباؤهم من الجنس الاسود الحبشي رغم ان العربيات  
خاضعات لحكم كسرى .

وهكذا تفنن الاكاسرة في قتل الاسارى فلم يكتفوا بقتلهم بأيديهم بل  
كانوا في بعض الاحيان يرمونهم في اماكن الفيلة لتدوسهم بأرجلها ، بل كانت  
عادة من عادات ملوكها عندما يفضبون على الاسير غضبا شديدا ، وكمثال  
على ذلك ما فعله ملكهم كسرى بن هرمز بالملك النعمان بن المنذر لما سلم  
نفسه اليه بعد ما تخلى عنه العرب . ولم يجد من يقاتل معه ، فقد رماه  
تحت أرجل الفيلة فداسته حتى مات .

هذه هي المعاملة التي كان يعامل بها اسرى الحرب في تلك العهود  
سواء عند الفرس او الاشوريين او اليونانيين او الرومانيين او الفارسيين ،  
ولكن مع مر الايام تطورت الافكار ورات ان تستفيد من الاسرى مثل ما  
تستفيد من الحيوان الاعجم ، فاستبلت قتلهم بالجملة الى استرقاقهم ،  
وكانت تستعملهم في حراثة الحقول او في البناء او في اشغال المنازل ،  
او يباعون في السوق مثل البهائم ما داموا يستفاد منهم كالحيوان .

(7) انظر الطبري ج. 2 ، ص. 121 ، ط. 1 .

(8) ونجد هذه القساوة مستمرة حتى في العهود الاخيرة عند الامم الاوروبية لا سيما في  
القرون الوسطى ، وكمثال على ذلك ما فعله ريتشارد قلب الاسد الذي كان في ذلك  
الوقت نموذجا لعصره في الفروسية ، فقد فقا عيون خمسة عشر فارسا فرنسيا بعد  
احدى الهزائم ، وسارع فليب اوفوست الى تنفيذ العقوبة ذاتها على خمسة عشر  
انجليزيا ، حتى لا يفقد أي امرء بانه اقل من ريتشارد قوة وباسا . انظر المدخل  
الى التاريخ العسكري ص. 141 .

ومع هاته الاستفادة الاقتصادية فانهم كانوا لا يلتجئون الى استرقاق الاسرى الا بعد ان يشفوا غليلهم بالقتل والتمثيل بهم ، ويمكن الآن القول : بأن اسرى الحرب كان ينطبق عليهم حكمان : - وكل منهما قاس - الاول : القتل والتمثيل ، والثاني : الاسترقاق القاسي دون حق في التشكي او التظلم (9) . حتى جاءت الديانة اليهودية .

### حكم اسرى الحرب عند اليهود

قامت اللولة اليهودية على القوة كما كانت تقوم جميع الدول في ذلك الوقت ، وكانت الحرب فرضا على كل يهودي حفظا لوجود اليهودية . ولتتمكن في الارض والتوسع في الفتوحات (10) .

وتعاليمها في الحرب مبنية على القتل العام ومحو سكان البلاد المفتوحة ، وعدا ما يشير اليه النص الوارد في الكتاب الخامس من الزبور الذي جاء فيه :

« اذا ادخلك ربك في الارض لتملكها ، وقد اباد امما كثيرة من قبلك ، فقاتلهم حتى تغنيهم عن آخرهم ، ولا تعطيهم عهدا ولا تأخذك عليهم شفقة ابدا » .

فهذا النص لم يأت بجديد عما كان معمولا به قبل اليهودية كما اشرنا سابقا ، بل بالعكس زاد البغض حدة وشدة وصار قتل الكل باسم الرب في نظرهم وانه طاعة وتقرب يوجيان الامتثال بمحو الاسرى وافنائهم ، وكمثال تطبيقي على هذا ما جاء في كتابهم المقدس من ان موسى غضب على رؤساء الجيش لانهم لم يقتلوا الاسرى كلهم وامر بقتل كل طفل ذكر وكل امرأة تيبة ، اما الابكار فلم يقتلهم وتركهن للتمنع ، واليك ما جاء في الاصحاح الحادي والثلاثين من سفر العدد بالحرف « ... فخرج موسى

(9) اذا اردت المزيد من الكلام والاطلاع على هذا العمل المشين فانظر « القانون الروماني » للدكتور عبد المنعم البدلاوي : ط 1 . سنة 1955 . ص 174 وما بعدها .  
(10) كما فعل اليوم تماما في الشرق العربي . فكل يوم نسمع بتوسمها وبناء مستعمرات جديدة في ارض العرب وظرد السكان الاصليين من الامكنة الخصبة الى الامكنة القاحلة . وهذا هو ما سطره في بروتوكولات صهيون التي انفضح امرها في اول هذا القرن . انظر كتاب : « الخطر اليهودي بروتوكولات حكماء صهيون » ترجمة محمد خليفة التونسي بتقديم عباس محمود العقاد .

والعازار الكاهن وكل رؤساء الجماعة لاستقبالهم ( أي جيوشه المنتصرة ) الى خارج المحلة ، فسخط موسى على وكلاء الجيش ورؤساء الالوف ورؤساء المئات القادمين من جند الحرب ، وقال لهم موسى : « هل ابقيتم كل انثى حية ؟ ان هؤلاء كن لبني اسرائيل - حسب كلام بلعام - سبب خيانة الرب . . . . . فالان اقتلوا كل ذكر من الاطفال وكل امرأة عرفت رجلا بمضاعجة ذكر ، اقتلوها ، لكن جميع ( الابكار ) من النساء اللواتي لم يعرفن مضاعجة ذكر ابقوهن حيات » (11) .

« فشرية موسى مبنية على القتل العام ومحو سكان البلاد المفتوحة سواء كانوا اسرى حرب او مسلمين صلحا ، ولا فرق بين رجل مسلح ، حارب او شيخ اعزل او امرأة او طفل ، فالكل يذهبون طعام السيوف تمحو اسمهم من تحت السماء ، لا يقف انسان في وجهك حتى تفنيهم تدريجيا لئلا تكثر عليك وحوش البرية » (12) . واستمرت هاته المعاملة حتى جاءت المسيحية التي لم تأت بتشريع في الموضوع . ولكن بما ان المسيحية هي تنمة لليهودية فان اهلها اعتمدوا على ما ورد في التوراة من التشريعات وسموه العهد القديم ، في مقابل العهد الجديد لما هو منسوب الى عيسى عليه السلام . وبذلك تكون المسيحية بزعامه الكنيسة هي بدورها استخدمت نفس الاسلوب الذي استخدمه اليهود مع اسرى الحرب بعد ما فرضت الحرب على المسيحيين لا سيما عند ما اعتنق المسيحية الامبراطور قسطنطين عام 323 م ونقل عاصمة الامبراطورية الرومانية الى مدينة بيزانس (13) وكما قال على ذلك ما فعله قسطنطين الاعظم الذي كان قبل الهجرة بثلاثمائة سنة تقريبا « امر بقطع آذان اليهود واجلائهم الى اقاليم مختلفة . . . . . وامر بهدم كنائسهم ومنع عبادتهم ثم نهب جميع اموالهم ، وقتل كثيرا منهم وسفك الدماء بظلم ارتعد له جميع يهود هذا الاقليم ، وامر بقطع اعضاء بعض الاسرى وقتل البعض الآخر » (14) .

(11) الكتاب المقدس ص : 108 ط : بيروت 1963 .

(12) فارس الخوري من تقديم كتاب : « الشرع الدولي في الاسلام » لنجيب الارمنازي . دكتور في الحقوق ومجاز في العلوم الدولية العليا . مطبعة ابن زيدون - دمشق 1349 م . ط : 1 ص : 5 .

(13) انظر معاصرات في القانون الروماني للدكتور عبد السلام الترماني ص : 53 .

(14) نفس المصدر والصفحة .

واشتهر المسيحيون باحراق اسراهم باسم الدين وبقيت هاته الصفة منقوشة في مخيلتهم يتوارثونها جيلا عن جيل ويطبقونها كلما وجدوا الفرصة مواتية الى يومنا هذا ، فقد كانوا يجمعون الاسرى ويحرقونهم بالنار وهم يتفرجون عليهم مع نسائهم واطفالهم ويصيحون فرحا وحبورا بهاته الفعلة الشنيعة ، وهذا مشهور في التاريخ المسيحي كله لا سيما في الحروب الصليبية بالاندلس والشرق الاسلاميين .

### حكم اسرى الحرب عند العرب قبل الاسلام

والعرب سكان الجزيرة العربية كغيرهم من الناس يتاثرون بما يروج من العادات وما يطبق من المعاملات في ميدان الحروب وسواها فتاثروا بما كانت عليه الامم التي ليس لها دين سماوي . كما تاثروا بمن ينتسبون الى دين سماوي ، نظرا لكون بعضهم اعتنق المسيحية وبعضهم الآخر اعتنق اليهودية (15) . الا ان طبيعة العرب ومعيشتهم ومعاملاتهم فيما بينهم جعلت عادات تنمو بينهم في ميدان الحروب وفي الحكم على الاسير بالضبط . فهم تارة يطبقون على اسير الحرب نفس الحكم الذي كان يطبقه من سبقهم قساوة وتمتيلا ، واهانة ونارة كانوا يترفعون ويرون الانتصار في غير القتل بل في شيء آخر يجدون فيه لذة الانتصار كالغزو دون مقابل او اطلاق سراح الاسير مقابل اخذ شيء منه يكون رمزا على الانتصار . او جعل في جسم الاسير علامة تكون عارا في جبينه طول حياته . مما جعل لاسير لا يسلم نفسه الا اذا عرف انه يسلم نفسه لمن لا يصيبه منه عار والا فضل الموت على التسليم . وساعطيكم مثالا على الفداء الذي قصد به اهانة الاسير .

(15) الا ان اغلبهم كانوا على دين الفطرة ، فكانوا يؤمنون بالله وان عبدوا الاوثان والاصنام ، لانهم يعتقدون ان الاصنام تقربهم الى الله . وقد اشار الله عز وجل الى هذا فقال : « والذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى » سورة الزمر الآية 3 . وقال تعالى : « ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله » سورة الزمر الآية 38 . وقال شاعرهم :

لعمرك ما يدري امرؤ كيف يتقي      اذ هو لم يجعل له الله واقيا  
وقال ليبد في معلقته :

فالنع بما قسم المليك فانما      قسم الخلائق بيننا علامها  
انظر اديان العرب في كتاب تاريخ الفكر العربي للدكتور عمر فروخ ط : 1 . بيروت  
ص : 99 . وان شئت التوسمة فانظر الفصل الاول ص : 5 من تاريخ العرب قبل  
الاسلام للدكتور جواد علي ج : 5 . القسم الديني - مطبعة المجمع .

وهذا النوع هو اشد ثقلا على اسير الحرب نظرا لما فيه من الالهانة وتحطيم المعنويات ، وذلك ما وقع لثابت بن المنذر والد حسان بن ثابت شاعر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقد أسرته مزينة فعرض عليهم الفداء ولكنهم قالوا : « لا نفاديك الا بتيس » لان مزينة تسب بالتيسوس فامتنع الاسير ثابت وابى ، فأبوا هم ايضا أباء كليا ، وأبقوه في الاسر مدة طويلة ، فلما رأى الاسير ذلك ، رضي وأرسل الى قومه « أن اعطوهم اخاهم وخلوا اخاكم » وقصده بذلك التعريض بمزينة (16) . فهنا مزينة لم ترد مالا مقابل اطلاقا سراحه ، ولكنها تريد اطلاق سراحه ، بشيء يبقى عارا في جبين الاسير وقبيلته مدة طويلة من الزمن أي على اللسن وتدمج في قصائد ، في مناسبات خاصة تفتخر فيها قبائل العرب بعضها على بعض .

وجاء الاسلام بوجد الاحكام التي تطبق على اسرى الحرب كما يلي :

- 1 - قتل اسرى الحرب بالجملة سواء كانوا رجالا ام نساء ام اطفالا .
- 2 - احراق اسرى الحرب دون تفريق أيضا .
- 3 - قتل اسرى الحرب الرجال والاطفال والنساء الا الابكار .
- 4 - قتل الرجال دون الاطفال والنساء .
- 5 - المثلة بأسرى الحرب سواء كانوا احياء او امواتا .
- 6 - قتل الجرحى اذا بقوا في الاسر عند العدو .
- 7 - قتل رجال الدين والشيوخ والعجزة والفلاحين .
- 8 - استرقاق اسرى الحرب سواء كانوا رجالا او نساء او اطفالا مع التفريق بينهم .
- 9 - انتداء اسرى الحرب بالمال .

(16) طبقات الشعراء لابن سلام ص : 53 - ط : لبنان . والفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ص : 573 ، ج : 5 .

- 10 - افتداء الاسرى بما يهينهم .
- 11 - جز ناصية اسرى الحرب ثم اطلاق سراحهم .
- 12 - الاسرى اذا استجاروا بمن يحترمه آسره لا يقتلون .
- 13 - الرؤساء الاسرى لا يقتلون في الغلب .
- 14 - الاسرى يطلق سراحهم بشرط التعهد بعدم الرجوع الى الحرب (17) .

هذه هي الاحكام التي طبقت على اسرى الحرب قبل الاسلام فما هي الاحكام التي طبقت في الاسلام ؟

### حكم الاسرى في الاسلام :

عند تتبعنا لاحكام الرسول صلى الله عليه وسلم في غزواته واحكام خلفائه بعده نجدها كما يلي :

- 1 - العفو والمين .
- 2 - الفداء بالمال (18) .
- 3 - الفداء بالمسلمين (19) .
- 4 - الفداء بتعليم الكتابة لاولاد المسلمين .
- 5 - الحكم بالمن على من ليس عنه شيء من المال .

(17) انصح القارئ الكريم ان يرجع الى بعثي المتواضع الذي قدمته الى دار الحديث الحسنية لانال به الدكتور . ففيه تفصيل لهاته القضايا مع التمثيل الكافي ، وعنوانه « حكم الاسرى في الاسلام ومقارنته بالقانون الدولي العام » .

(18) قال ابن خلدون في تاريخه : وقدى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، اكثر اسارى بدر . ج : 2 ، ص : 199 ، ط : 1 - مصر - بتعليق شكيب ارسلان .

(19) في عمرو بن ابي سفيان . مع سعد بن النعمان الذي حبسه ابو سفيان وكان معتمرا . انظر القسم الاول من البحث المشار اليه آنفا .

- 6 - الحكم على الاسير بشرط الضمان (20) .
- 7 - الحكم على الاسير بتعهد الا يرجع الى محاربة الاسلام والمسلمين .
- 8 - الحكم بقتل بعض الاسرى الذين لهم سوابق اجرامية .
- 9 - الحكم بعدم الاحراق .
- 10 - الحكم بالكسوة للاسرى .
- 11 - الحكم باطعام الاسرى من احسن الطعام الذي ياكله المسلمون .
- 12 - الحكم بدفن الموتى من الاعداء الذين بقوا في ساحة الوغى بعد فرار اخوانهم .
- 13 - الحكم بعدم التمثيل باسرى الحرب . هذا على اعداء الاسلام ، اما في الحرب مع المخالفين للخليفة من المسلمين والذين لهم رأي سياسي فكانت كما يلي :
- 1 - يحرم قتل الجرحى الاسرى (21) .
- 2 - اذا فر الاسير من المعركة لا يجوز اتباعه . بل يترك ولا يقتل ما دام لا يريد الرجوع مع جماعة اخرى تنتظره .
- 3 - يحرم الدخول الى دور الجماعة الباغية .
- 4 - يجب دفن الموتى والاطراف من الجانبين .
- 5 - الصلاة عليهم جميعا (22) .

(20) كما فعلوا مع مركز الذي قال اجمعوا رجلي مكان رجله وخلوا سبيله حتى يبعث اليكم بفدائه (سهيل بن عمرو) ففعلوا .

(21) كما فعل على (ض) بعد واقعة الجمل فلما دخل البصرة اطلق سراح الجميع .

(22) كما فعل علي في واقعة الجمل حيث صلى على الجميع .

- 6 - يحرم اخذ متاع البغاة ، الا السلاح الذي يحاربون به فينزح منهم من طرف الامام حتى لا يرجعوا لمحاربته .
  - 7 - يحرم قتل النساء حتى ولو شتمن الرئيس .
  - 8 - يحرم ضرب الرئيس المنهزم او شتمه (23) .
  - 9 - لا يجوز استرقاق الاسير .
  - 10 - لا تسبى الذراري ولا النساء ولا العمال ولا الشيوخ .
  - 11 - لا يجوز للامام ان يمنع الخارجيين عليه من الماء .
  - 12 - لا يجوز للامام ان يقاتلهم حتى يقيم عليهم الحجة البينة وتكون البدايعة منهم .
  - 13 - لا قتال في شهرين محرم (24) .
  - 14 - لا تكشف عورة الاسير .
  - 15 - ويحرم التمثيل بالاسير الاحياء منهم والاموات .
  - 16 - لا يمنعون من الدخول الى مساجد الله ان يذكروا فيها اسمه .
  - 17 - ولهم حقهم في الفداء ما داموا لا يحاربون الخليفة .
  - 18 - من ذهب الى امائن معينة سميت من طرف الخليفة بعد امنا .
  - 19 - اذا لقي القبض على رئيسهم لا يقتل ما دام لم يبق له من يناصره او اذا تاب ورجع الى صف الجماعة (25) .
  - 20 - لا يجوز فرض الجزية عليهم بعد اطلاق سراحهم .
  - 21 - يطلق سراح الاسير فوراً اذا تبرأ من جماعته .
- 
- (23) فالخليفة عاقب الذين اساءوا الى عائشة من الفوغاء واوجهم ضرباً .  
(24) اذا اوقف القتال بين معاوية وعلي بمجرد دخول شهر محرم .  
(25) انظر المعاملة التي عامل بها الخليفة على عائشة زميمة « وقعة الجمل » .

هذه الاحكام طبقها المسلمون وحدهم ، اما غيرهم فلا يعرف الكثير منها حتى جاء القانون الدولي في القرن العشرين وهو ما نراه في المقارنة .

### مقارنة حكم الاسلام في الاسرى بمعاهدة جنيف لسنة 1949

تمهيد :

انتقلت القوانين المتعلقة بأسرى الحرب من القواعد العرفية الى ( قوانين دولية مدونة ) (26) ووقعت الدول اول معاهدة خاصة بأسرى الحرب في مؤتمر لاهاي للسلام سنة 1899 . ثم اعيد النظر فيها . وعدلت باتفاقية اخرى سنة 1907 (27) الا انها اثبتت قصورها اثناء الحرب العالمية الاولى ، مما جعل جمعية الصليب الاحمر (28) تدعو الى اقتراح نصوص اكثر كمالا ، وقد اقرتها بالفعل 47 دولة بجنيف سنة 1929 وهذه بدورها لم تكن كاملة وعدلت باتفاقية جنيف اخرى في 12 غشت سنة 1949 وهي التي سنركز عليها بحثنا الآن لانها جاءت اثر تجربة قاسية مرت بها الانسانية وعرفت اخطاءها الماضية في الاتفاقات الدولية السابقة .

وهكذا تنص المادة 12 من اتفاقية جنيف 1949 (29) ( على ان اسرى الحرب يعتبرون تحت سلطة دولة العدو ، لا تحت سلطة الافراد او الوحدات

- (26) انظر القانون الدولي العام للدكتور عبد العزيز سرحان ص : 427 .  
(27) ان هناك دولا لم توقع على اتفاقية سنة 1907 وقد سبق لها ان وقعت على اتفاقية سنة 1899 - انظر ماذا يترتب عن هذا في كتاب « قانون الحرب » للسادة عبد العزيز علي جميع عبد الفتاح وعبد العزيز حسن درويش .  
(28) هيئة الصليب الاحمر الدولية ترجع فكرة انشاء هيئة الصليب الاحمر الى مواطن سويسري يدعى هنري دونان عند ما شاهد معركة سولفرينو سنة 1859 التي وقعت بين فرنسا والنمسا . ورأى فيها الالف من الجرحى والمرضى الذين تركوا في ميدان القتال دون ان يعني بهم احد ، فدون كتابا اسماء « ذكريات سولفرينو » ووصف فيه فظائع المعركة التي شاهدها واقترح انشاء جمعية اسعاف في كل بلد للعناية بضعحايا الحرب ، مع وضع ميشال دولي يعترف بهذه الجمعيات ويحميها - وعلى اثر ذلك ابرمت الدول اتفاقية خاصة لتحسين حالة الجرحى والمرضى من القوات المسلحة في الميدان سنة 1864 ونصوا في الاتفاقية على ان تكون اشارة الصليب الاحمر علامة مميزة لهذه الخدمة الانسانية وانضمت الدولة العثمانية الى الاتفاقية سنة 1865 . ولما وقعت الحرب بينها وبين روسيا سنة 1877 طلبت استعمال اشارة الهلال الاحمر بدلا من الصليب الاحمر ولم يعترفوا بهذا حتى سنة 1929 عندما اعيد النظر في اتفاقية جنيف . انظر اسرى الحرب ، ص : 416 .

(29) وتمثلها المادة الثانية من لائحة لاهاي .

العسكرية التي أسرته ، وفيما عدا المسؤوليات الفردية التي قد توجد فان الدولة الحاجزة تعتبر مسؤولة عن كيفية معاملتهم ( 30 ) .

ومعنى هاته المادة أن الاسرى يكونون تحت حماية الدولة الاسرة لا تحت أفرادها ، فيجب عليها أن تحميهم من الغوغاء ومن غيرهم حتى لا ينتقموا منهم . والجدي الأسر نفسه يمنع الناس من الانتقام من أسيره ، وهذا البند مهم جدا . وهو يدل على التسامح الذي وصل اليه العقل البشري في القرن العشرين . وان كان تطبيقه لا زال عسيرا في المجال الدولي .

أما الاسلام فقد قرر هذا منذ بزوغه . وقد نص الفقهاء على أنه يحرم قتل الاسير من طرف الاشخاص ، وأن الحكم النهائي هو لامام المسلمين ( 31 ) وما امام المسلمين الا الدولة نفسها . أي ان حماية الاسير مكفولة من طرف رئيس الدولة الإسلامية . وهذه ضمانة كبرى للاسير . وهذا ما توصل اليه القانون الدولي ولكن في القرن العشرين ، ومع ذلك فان هناك بعض الدول لا تحمي الاسرى من الانتقام وأولهم دولة اسرائيل التي لا تطبق هذا البند على الفلسطينيين الذين يسقطون في ايدي زبائنها حيث تعتبرهم مجرمين وتترك الحرية لأفرادها في التصرف والانتقام ، والتحقيق ، امام الجماهير .

وتنص المادة 13 على انه : « يجب أن يعامل أسرى الحرب في جميع الاوقات معاملة انسانية ، وأي عمل أو سهم غير مشروع يصدر من الدولة الحاجزة ويتسبب عنه موت أسير في حراستها أو تعريض صحته للخطر يعتبر محظورا كما يعتبر اخلاxa خطيرا بهذه الاتفاقية ، ولا يجب على الاخص ان يبتز أي عضو من الاسير أو أن يكون موضعا لتجارب طبية أو علمية من أي نوع مما لا تقره الهيئة الطبية المختصة بعلاج الاسير .

( 30 ) انظر نص الاتفاقية في كتاب موسوعة حقوق الانسان المجلد الاول ص : 158 ، الجمعية المصرية للاقتصاد السياسي والاحصاء والتشريع . تقديم ومراجعة الدكتور جمال العطيبي - اعداد محمد وفيق أبو اتله - القاهرة - 1970 .

( 31 ) من ذلك مثلا ، ما جاء في كتاب شرائع الاسلام للعلامة الشيخ جعفر بن الحسن المحقق الحلبي . « وان أسروا بعد تلقى الحرب لم يقتلوا » وكان الامام مغيرا بين المن والفداء » ص : 150 ، ج : 1 ، ط : 1 - بيروت - اشرف عليه الشيخ محمد جبواد مفضيعة .

وبالمثل تجب حماية أسرى الحرب في جميع الاوقات وعلى الاخص ضد اعمال العنف او الاهانة ، وضد السباب والتحقير امام الجماهير .

ومن المحظور الالتجاء الى اجراءات الاخذ بالثأر ضد أسرى الحرب (32) . فهذه المادة تنص على نقطة مهمة :

**اولها : معاملة الاسير معاملة انسانية في جميع الاوقات .**

وهذا الذي توصل اليه القانون الدولي مهم جدا وهو ما شرعته الاسلام بالضبط جاء في كتب الفقه « ولو عجز الاسير عن المشي لا يجوز قتله ، لانه لا يدري : ما حكم الامام فيه » (33) . أي يحرم على الجندي ان يتصرف فيه بالقتل لكونه عجز عن المشي بل يجب عليه ان يحافظ على حياته ويعامله حسب قدرته حتى يسلمه الى الامام الذي له الحق وحده في التصرف فيه حسب الشريعة الاسلامية .

ومعنى هذا ان الجندي المسلم اذا تصرف تصرفا يخالف ذلك فهو مسؤول امام الامام على تصرفه المخالف للحكم الاسلامي في أسرى الحرب . وجاء في المبسوط للامام السرخسي : « لا يحل للمسلمين قتلهم (الاسرى) بدون رأي الامام ، لان فيه افتياتا على رايه » الا ان يخاف الاسر على نفسه فحينئذ له ان يقتله ... وليس لغير من أسره ذلك لحديث جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا يتعاطى احدكم اسير صاحبه فيقتله » (34) .

فالأسر جوز له الشرع الدفاع عن نفسه فقط تجاه الاسير ويحرم عليه قتله دون هاته الصفة ، أما غيره من الجنود فلا يجوز لهم قتله بحجة الدفاع عن النفس ، فهذه الحجة خاصة بالأسر ، وهذه ضمانات كبرى للأسرى من الانتقام . وكذلك يحرم قتل المسلم الاسير المتمرس به من

---

(32) انظر : موسوعة حقوق الانسان ، المجلد الاول ، ص : 165 .

(33) انظر على سبيل المثال : كتاب شرائع الاسلام ، للمحقق الحلي ، ص : 150 ، ج 1 طبعة بيروت .

(34) ج : 10 ، ص : 64 . وانظر ايضا « الانصاف في معرفة الراجع من الخلاف » ص : 129 .

طرف العدو ، فقد نص الفقهاء انه يلزم القاتل للاسير القود والكفارة اذا كان قتله له عمدا (35) .

**النقطة الثانية :** ( ولا يبتز أي عضو من الاسير او أن يكون موضعاً لتجارب طبية ) ( ومن المحظور الالتجاء الى اجراءات الاخذ بالشار ضد أسرى الحرب ) .

فالقانون الدولي منع بتر الاعضاء من الاسير ، وكان بتر الاعضاء وسمل العيون من الامور التي اعتادت عليها شعوب أوروبا وغيرها ممن لا يدينون بدين الاسلام .

والشريعة الاسلامية حرمت بتر الاعضاء لاسرى الحرب والمثلة بهم سواء كانوا احياء أم امواتا ، فقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم لعمر لما طلب منه يمثل بأسير اثر غزوة بدر : ( لا أمثل به حتى لا يمثل الله بي وأن كنت نبيا ) ، وهذا يدل على ان الشريعة الاسلامية اعطت احتراماً للاسرى ، ما كان عندهم من قبل ، فالرسول العظيم وهو المعصوم من الخطأ يخاف من الله أن يمثل به ان هو مثل بالاسرى - يتول الرسول صلى الله عليه وسلم هذا المعمر (36) ، وكأنه ينبهه الى ما جاء به هذا الدين من الرحمة والعطف ، وبما امتاز به من الشجاعة في الميدان الحربي ، ومن السمو الروحي في الميدان الاخلاقي .

ونجد الاسلام يوصي بالجرحى والاهتمام بهم . وعدم قتلهم ، فقد ثبت عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه أمر يوم أن كان داخلا منتصرا الى مكة المكرمة مناديا ينادي : « لا يجهز على جريح ولا يتبع من مدبر ولا يقتل أسير ، ومن أغلق بابه فهو آمن » .

وتنص المادة 14 على أن « لاسرى الحرب في جميع الاحوال حق احترام اشخاصهم وشرفهم ، ويجب معاملة النساء من الاسرى باعتبار

---

(35) جاء في شرائع الاسلام : « ولو عمده الغازي مع امكان التحرز لزمه القود والكفارة » ص : 148 ، ج الاول . ويلاحظ هنا ان الاسير من المسلمين ، ولكن لما ترس به العدو صار عرضه للقتل من طرف المسلمين ، ومع ذلك فمنع قتلهم الا للضرورة .

(36) وهذا دليل ايضا على ان هناك قوة عليا تراقب القوة المنفذة في الارض .

الواجب لجنسهن وفي جميع الاحوال يجب ان يحصلن على نفس المعاملة الحسنة التي يعامل بها الرجال » (37) .

وفي هذه المادة نقطتان مهمتان :

الاولى : حق احترام الاسرى في اشخاصهم . والثانية : احترام المرأة ومعاملتها معاملة اسرى الحرب من الرجال .

وكل هذا عمل به الاسلام ، مع الفرق في معاملة المرأة :

أ - فاحترام الاسرى في اشخاصهم ، هي الصفة التي اقرتها الشريعة الاسلامية ، حيث حرمت على الجندي المسلم ان يسب اسيره او ينقص من شرفه او يعامله معاملة سيئة ، بل يعامله معاملة انسانية دون عنف ، فقد ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم عاتب اصحابه لما ضربوا اسيرا ليقر قبل بدء الحرب مع قريش في غزوة بدر (38) وهذا هو الذي صرحت به تلك المادة في القانون الدولي اليوم .

ب - اما احترام المرأة ومعاملتها معاملة اسرى الحرب ، فان الاسلام يعامل النساء معاملة خاصة ، ويحرم قتلهن ويمنع المجاهدين من ان يوجهوا السهام اليهن ولو اثناء المعركة ، ألا بقصد الدفاع عن النفس . فقد غضب النبي صلى الله عليه وسلم ، لما وجد امرأة مقتولة وقال : « ما كانت هذه لتقاتل » ولم يقتل نساء بني قريظة ولا نساء بني النضير ولا نساء خيبر ، ولا نساء هوازن ، ورد هؤلاء الى أزواجهن بعد ان جاءوا تأييين ...

ولكن الفرق بين القانون الدولي والحكم الاسلامي هو ان الاول يمتنى ان تعتبر المرأة مثل الاسير الرجل وتأخذ الاعتبار الذي يأخذه حتى تتمتع بالقانون الدولي المتعلق بأسرى الحرب ، اما الاسلام فلا يعتبرها اسيره ،

(37) موسوعة حقوق الانسان ، ج : الاول ، ص : 165 .

(38) انظر صحيح مسلم ، وكذا سنن أبي داود في « باب الاسير ينال منه ويضرب ويقر » ج : 3 ، ص : 77 ط : 2 - مصر سنة 1369 هـ . 1950 م بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد .

والمذك فيحرم قتلها وضربها ، بل ويحرم حتى انفصالها عن اولادها  
الصفار (39) .

وهو بذلك يحترم عاطفتها وضعفها الشخصي . كما يمنع منعاً كلياً  
ان يمسها احد في شرفها ، واذا فعل يعتبر زانيا يطبق عليه حكم الزنا ،  
وهذا غير موجود في القانون الدولي .

ونصت المادة 17 من اتفاقية جنيف على انه ( لا يجوز الالتجاء الى  
التعذيب البدني او المعنوي او أي نوع من انواع الاكراه على اسرى الحرب  
لاستخلاص معلومات منهم من أي نوع كان . واسرى الحرب الذين يرفضون  
الاجابة لا يجب تهديدهم او اهانتهم او تعريضهم لاي معاملة سيئة من أي  
نوع ) ، وهذا ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما اوصى بأسارى  
بدر خيرا (40) . وكما قال صلى الله عليه وسلم في حق شفاعة بنت حاتم  
لما امر باطلاق سراحها من الاسر : « ارحموا عزيزا ذل وغنيا افتقر » مما  
جعلها تقول لاخيا عدى لما رجعت اليه : « فاني قد رايت هديا ورايسا  
سيفلب اهل الغلبة ، ورايت خصالا تمجيني : رايت يحب الفقير ويملك  
الاسير ويرحم الصغير ويعرف قدر الكبير ، وما رايت اجود ولا اكرم منه »  
الامر الذي جعل عديا يسرع الى النبي صلى الله عليه وسلم الذي اجلسه  
على وسادته . وهذا البرور بالاسيرة واخيها اثر فيهما فدخلتا في الاسلام  
فورا (41) .

### ابتداء الاسر

وتنص المادة 18 على انه : لا يجوز ان تؤخذ من الاسرى اشارات  
رتبهم ونياشينهم وادواتهم التي لها قيمة شخصية او تذكارية ، ولا يجوز ان  
تؤخذ من اسرى الحرب النقود التي معهم ، الا بأمر من أحد الضباط .

(39) انظر الحديث الوارد في ذلك في القسم الاول من البحث المقدم الى دار الحديث  
الحسينية .

(40) انظر شرح الحديث في فتح الباري شرح البخاري ( ج : 6 ، ص : 485 ) .

(41) عدى بن حاتم صحابي من الاجواد العقلاء كان رئيس قومه في الجاهلية والاسلام ،  
وكان اسلامه سنة 9 هـ وشهد فتح العراق ، والجل ، وصفين والنهروان مع علي فقتل  
عنه يوم الجمل ، عاش مائة وعشرين سنة ، توفي سنة ثمان وستين . خلاصة  
تهذيب ، تهذيب الكمال في اسماء الرجال . الخرجي ، ص : 363 .

وذلك بعد ان تقيّد المبالغ والادوات التي في حيازة الاسير في سجل خاص ، واعطاء ايصالات تفصيلية عنها والمبالغ العالية تحفظ لحساب اسرى الحرب عند انتهاء اسرهم ) .

من ناحية الحكم الاسلامي فان الامر فيه تفصيل ، فان كان الاسرى سلموا انفسهم بعد عهد وامان على انفسهم واموالهم . فانه عند ذلك يحرم تحريما باتا على المسلمين ان ياخذوا متاعهم او اي شيء له قيمة حتى ولو كانوا اخذوه من المسلمين من قبل .

وقد سهل الاسلام شكلية اعطاء الامان لافراد العدو المقتولين ، فلم يجعله بيد القائد وحده ، بل لكل من افراد المجاهدين الحق في اعطاء الامان ولو بالاشارة او بأي شيء يدل على الامان . ويجب على المسلمين تطبيق ما تعهد به الفرد منهم حتى ولو كان عبدا (42) . وقد نصت لائحة الحرب البرية لسنة 1907 في المادة 123 على انه يعتبر رفض الامان لمن يرغب في الاستسلام من جنود العدو وجريمة دولية يعاقب عليها ، وكما رايت فان الاسلام سبق اليها وطبقها المسلمون .

اما اذا كان الاسر بعد الانتصار عنوة ، فان الامام له حق التصرف في ذلك . فان شاء ترك لهم ذلك ، وان شاء قسمه بين الجنود المسلمين ، وبما ان اتفاقية جنيف وقع عليها المسلمون ، فان هذا يعد عهدا منهم وصلحا . ولذا يمكن ان نقرر بان الاسلام لا يتنافى مع ما جاء في هاتيه المادة بل يحث على تطبيقها بشرط المعاملة بالمثل .

والمواد من 21 الى 25 من اتفاقية جنيف كلها تبين الشروط التي يجب ان يكون عليها المعسكر الذي وضع فيه اسرى الحرب ومن تلك الشروط :

---

(42) لقد اقر عمر بن الخطاب امان العبد المسلم عند قتال المسلمين مع اعدائهم . اذ ارسل العبد امانا في سهم الى العدو فقبلوا امانه وغادروا الحصن على اساسه وتوقف الجيش الاسلامي ، وكتب الى عمر في ذلك فكان جواب عمر : « ان العبد رجل من المسلمين ، وان امانه جائز » او لم يقل الرسول صلى الله عليه وسلم عن المومنين : انهم تتكافأ دعاؤهم ويسمى بذمتهم ادناهم . انظر شرح السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني ، ج : 1 ، ص : 256 . وانظر تاريخ الطبري ، ج : 4 ص : 93 . وان شئت الكتب الحديثة ، فانظر منهم « عمر بن الخطاب في التشريع » الدكتور محمد بلتاجي ، ص : 496 ، ط : 1 - القاهرة .

1 - ان يكون مباني تلك المعسكرات مقامة على وجه الارض وليست تحت الارض .

2 - ان تكون بعيدة عن المناطق التي يمكن ان تتعرض الى نيران القتال .

3 - ان يوجد فيها سكان للوقاية من الغارات الجوية .

4 - ان تكون المعسكرات مقامة في مناطق ملائمة لعادات وتقاليده اسرى الحرب والا تكون في مناطق تضر بصحة الاسرى وأن توجد فيها وسائل التدفئة والانارة .

وهذه كلها تريد المحافظة على صحة الاسير الذي صار في يد عدوه ولا يستطيع الدفاع عن نفسه ، والاسلام لا يتنافى وهاته الشروط او هاته الاوصاف ، فكل معاملة انسانية يستفيد منها الاسير سواء كانت في الماضي او في عهدنا الحاضر فقط . فالاسلام في الواقع يحبذها والرسول الكريم جمع كل الاوصاف الحميدة في كلمته الجامعة عند ما قال ( اوصيكم بالاسارى خيرا ) .

ومن الخير لهم ان يكونوا في مأوى صحي .

ومن الخير لهم ان يكونوا في مأمن من الغارات ، ومن النيران ، وفوق الارض لا تحت الارض ، اللهم اذا كانت مصلحة الاسرى تحت الارض كما اذا اختبأوا فيها من الغارات الجوية ، فعند ذاك لا يوجد اي مانع .

وهناك نقطة مهمة نصت عليها المادة 21 في فقرتها الثانية (43) . وهي الافراج عن الاسير بتعهد اي بشرط اعطاء تعهد بعدم العودة للقتال ضدها مرة أخرى بعد اطلاق سراحه ، وسواء كان ذلك قبل توقف العمليات الحربية او بعدها . وسواء وقع على تعهد كتابي او اعطى كلمة الشرف بعدم العودة .

وجاء في اتفاقية اسرى الحرب لسنة 1929 : ( واذا ما اخل الاسير بالتعهد الذي قطعه او بكلمة الشرف التي بمقتضاها تم اطلاق سراحه من

(43) انظر ايضا المواد 10 - 12 ، من لائحة لاهاي في القانون الدولي العام للدكتور ابوهيف ، ص : 884 .

الاسر ، والتحق مرة أخرى في خدمة جيش دولته ثم وقع أسيرا تحت يد قوات الدولة التي سبق لها أن أطلقت سراحه أو دولة حليفة لها فانه يجوز محاكمته على اخلاله بالعهد الذي قطعه ) .

ويتعرض في هذه الحالة للعقوبة التي تكون في اغلب الاحيان الاعدام .  
وان كانت اللائحة لم تنص على تلك العقوبة (44) .

ويقول الدكتور عبد الواحد محمد يوسف الفار (45) :

« وهذا النوع من الافراج معروف منذ القرن الماضي ويسمى في القانون الدولي ، بالافراج تحت شرط اعطاء تعهد » ، ولنا رأي في هذا ، فاذا كان يقصد انه معروف في القانون الاوروبي الغربي فنعم . اما اذا كان يقصد انه عرف في هذا الوقت بالنسبة للكل فليس الامر كما ذكر . لان الرسول صلى الله عليه وسلم طبقه على اسرى بدر حيث اطلق سراح الجمحي دون مقابل واشترط عليه الا يعود لمحاربة الاسلام والمسلمين ولكنه خالف العهد وتجهس من جديد وجاء يحارب الرسول في غزوة أحد ، فسقط من جديد اسيرا في يد الرسول صلى الله عليه وسلم فأمر بقتله ، وقال صلى الله عليه وسلم : « لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين » اي قتله حتى لا يعود الى المسلمين مرة ثالثة . فهو هنا خالف العهد الذي تعهد به عند اطلاق سراحه فكان جزاؤه الاعدام . »

فهاته المادة التي قررها القانون الدولي بعد ألف وثلاثمائة سنة قررها الاسلام وتبناها الفقهاء المسلمون وطبقها اولو الامر منهم منذ اربعة عشر قرنا . فهي معروفة في كتب الاسلام ، كما أن العرب انفسهم كانوا يطبقون هذا الشرط ، وكان معروفا عندهم قبل الاسلام (46) .

والقانون الدولي ما طبق هنا الا ما هو معروف في احكام الاسلام على اسرى الحرب .

- 
- (44) انظر كتاب ( بحوث في قانون الحرب ) للدكتور سامي جنية ، ص : 298 .  
(45) في كتابه القيم « اسرى الحرب » اخذ به الدكتوراه ، ص : 356 ، ط : 1 - القاهرة .  
(46) راجع المدخل في القسم الاول ، من كتابنا ( حكم الاسرى في الاسلام ومقارنته بالقانون الدولي العام ) .

وجاء في الفقرة الأخيرة من مادة 25 ما يلي :

« ويجب ان تعد في جميع المعسكرات التي يقيم بها نساء من اسرى الحرب ورجال في الوقت ذاته ، اماكن نوم خاصة بكل منهم » .

فالاتفاقية توجب التفرقة بين الرجال والنساء في النوم ، حتى لا تقع الفاحشة ، والاسلام اول ما يهتم به هو محاربة الفاحشة بجميع أنواعها ويحرم الخلوة بين الرجل والمرأة لا في النوم فقط ، وكما تنص الاتفاقية بل يحرم ذلك مطلقا ، ليلا او نهارا . والعقاب الذي خصصه الاسلام لفاحشة الزنا من الرجم او الجلد تدل على ما للاسلام من الاهتمام بهذا الموضوع الخطير ، ففي الاثر : ما اجتمع رجل وامرأة الا وكان الشيطان ثالثهما .

فالتفرقة بين الاجنبي والاجنبية واجب ديني في الاسلام الا ان الاسلام لا يمانع في الاتصال بين الاسير وزوجه اذا امكن لهما الاتصال .

اما المعسكر الذي هو في الواقع سجن ، فالاسلام لا يدخل فيه المرأة لانه لا يعتبرها اسيرة . اللهم اذا كانت مدربة على القتال واشتركت بالسلح الذي يستعمله الرجل فعند ذلك يطبق عليها الاسر ولكن لا تجعل في معسكر واحد مع الرجال :

ومن هنا نقول : ان هاته الفقرة من المادة 25 يجب ان يدخل عليها تعديل . وبديل ان نقول ( تعد اماكن نوم خاصة لكل منهم ) نقول : ويجب التفرقة بين الرجال والنساء الاسارى ليلا او نهارا وتمنع الخلوة بينهما . وبذلك يكون القانون الدولي استطاع ان يصل الى ما قرره الاسلام منذ ظهوره ، من الحظر لقطع الطريق على الفاحشة ، من جهة واعطاء حرمة للمرأة الاسيرة من جهة اخرى .

ونصت الاتفاقية في مادتيها السابع والعشرين والثامن والعشرين على الاهتمام بفداء الاسرى واطعامهم والا يتركوا يموتون جوعا .

والاسلام اول من اعطى العناية بالاسرى في هذا الشأن ، وقد نص القرآن الكريم على ذلك ، قال تعالى في اوصاف المؤمنين : « يوظفون

الطعام على حبه مسكينا ویتيما وأسيرا انما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا « (47) .

فمن اوصاف المومن الحق ان يهتم بأسرى الحرب وان يطعمهم ويستقيهم ويهتم بهم حتى يقضي الامام بما يراه صالحا وموافقا للشريعة الاسلامية .

واذا كان الغذاء ناقصا فلا يجوز قتل الاسرى لهاته العلة بحيث يحرم على المسلمين ان يفعلوا ما فعله نابليون في فلسطين عندما قتل اسرى الحرب بحجة انه لم يجد لهم الغذاء الكافي (48) ، فهذا حرام في الاسلام، وقد نص الفقهاء على انه : « يجب ان يطعم الاسير ويستقى وان اريد قتله » (49) .

وقال ابو جعفر الطوسي : « ومن اخذ أسيرا فعجز عن المشي ولم يكن معه ما يحمله عليه الى الامام فليطلقه ، فانه لا يدري ما حكم الامام فيه .... ومن كان في يده اسير وجب عليه ان يطعمه ويستقيه وان ارادوا قتله بعد لحظة » (50) .

وتنص المادة 27 من اتفاقية جنيف 1949 على ان « الدولة الحائزة لاسرى الحرب تزودهم بكميات كافية من الملابس والملابس الداخلية والجوارب بحيث تكون ملائمة لجو اقليم الذي يقيم فيه الاسرى .

تأتي الملابس في الدور الثاني بعد الغذاء . فاسرى الحرب لا يمكن لهم ان يحافظوا على صحتهم اذا هم فقدوا الغذاء والملابس ، فكما يموت الحي بالجوع يموت بالبرد اذا لم يتخذ الوقاية لذلك . لذا كان من الواجب على الدولة الحائزة ان تعير الاهتمام بهذا الموضوع ، فنصت الاتفاقية

---

(48) في سنة 1799 استسلم لنابليون 3336 اسير من العرب فامر باطلاق الرصاص عليهم.

(47) سورة الانسان ، الآية 8 .

وبالقائهم في البحر بحجة انهم سينقصون من غذائه ان هو ذهب بهم الى مصر .  
انظر كتاب اسرى الحرب ، ص : 209 .

(49) كتاب شرائع الاسلام ، ص : 150 وانظر ايضا ، كتاب دعائم الاسلام وذكر الحلال والحرام للقاضي ابي حنيفة المغربي ، ص : 386 ، ج : 1 - 2 - دار المعارف مصر

(50) انظر النهاية في مجرد الفقه والفتاوي ، ص : 296 لابي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي المزداد سنة 385 هـ ولامتوفى سنة 460 هـ ، ط : 1 - بيروت .

على ذلك بصراحة . نظرا لان الغربيين كانوا لا يهتمون بالاسرى من هذه الناحية .

وبالنسبة للاسلام فقد سبق هذه المادة وقرر كساء اسرى الحرب منذ بداية حروب الاسلام . ففي صحيح البخاري في ( باب الكسوة للاسارى (51) . عن عمرو بن دينار سمع جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال : ( لما كان يوم بدر أتى بأسارى وأتى بالعباس ولم يكن عليه ثوب . فنظر النبي صلى الله عليه وسلم له قميصا فوجدوا قميص عبد الله ابن أبي يقدر عليه فكساه النبي صلى الله عليه وسلم اياه ) .

وهؤلاء الاسارى كانوا مشركين ومع ذلك اهتم بهم الرسول صلى الله عليه وسلم . فغذاهم وكساهم . قال شهاب الدين ابن عمر العسقلاني شارح الحديث عند قول البخاري - « باب الكسوة للاسير » : « أي ما يوارى عوراتهم اذ لا يجوز النظر اليها » (52) .

فجعل الواجب من الكساء مقصورا على ستر العورة لكون النظر اليها حراما . وهذا تعليل يحتاج الى دليل . فالحديث الذي ذكره جابر رضي الله عنه ، ليس فيه ستر العورة ، وإنما فيه ( قميص طويل ) ، ولم يثبت تاريخيا ان العباس كان مكشوف العورة حتى يحكم هذا الحكم الذي يزيل السر الحقيقي للحديث الشريف .

اما حرمة النظر الى العورة فهذا لا تنازع فيه ، ولكن تنازع ان يكون لباس الاسرى مقصورا على ستر العورة ، مع ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بكساء الاسير ، وبالبحت عن قميص طويل يناسب الاسير في طوله . نعم ان الاهتمام بكساء اسرى الحرب يخضع للجو المناخي الذي يعيشون فيه . فاذا كان الوقت حارا جدا قد لا يحتاج الى كساء كثيف ، اما اذا كان الوقت باردا ، فان ذلك يقتضي اللباس الكافي ، لا ستر العورة فقط ، لان هذا سيؤدي الى ضياع الاسير ، والشرع الحكيم لم يأمر بذلك .

(51) ج 6 ، ص : 100 ، طبعة دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت ط : 2 بالافست .  
(52) نفس المرجع السابق ص : 101 .

بل قال تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه » والامر ظاهره الوجوب فوجب الأخذ به (53) .

فما قرره القانون الدولي في اتفاقية جنيف من الكساء لاسرى الحرب مطابق للشريعة الاسلامية - والدولة الاسلامية تتحمل مسؤولية كساء الاسير توصية الرسول بذلك . والكساء يجب ان يكون كاملا وليس خاصا بستر العورة .

وتنص المواد من 33 الى 38 على ( ان يسمح للاسرى بالقيام بشعائهم الدينية ويسمح لرجال الدين بمساعدتهم . وان يشجع الاسرى على ممارسة النشاط الفكري والثقافي .... الخ ويشترط في رجال الدين الا يقوموا بنشاط ضد الدولة الحاجزة بالقتال او غيره ، ومقابل ذلك لهم الحرية التامة في ممارسة شعائهم الدينية ... الخ . ولا تؤخذ اموالهم ) .

والاسلام لم يعتبر رجال الدين اسرى حرب بقاتا ، ولذا لم يحتجزهم ، وانما اطلق سراحهم وترك لهم متاعهم الحقيقي الموجود عندهم . وهذا نص عليه فقهاء الاسلام - جاء في البيان والتحصيل - لمحمد بن رشيد حول مال الرهبان ما يلي : « سئل مالك عن اموال الرهبان في ارض العدو . وقال : يترك لهم من ذلك ما يصلحهم » قال محمد بن رشد : « معنى هذه الرواية اذا وجدت عندهم الاموال او ادعوا انها لهم ولم يعرف صدق قولهم لم يصدقوا وترك لهم من ذلك ما يصلحهم ، والبقرتان تكفيان الرجل . وذلك بين من قوله : ( اذا ادعى الشيء الكثير ) . واما اذا علم انها اموالهم فلا يؤخذ منها شيء وان كثرت » (54) .

وهكذا فالشريعة الاسلامية سبقت القانون الدولي العام في تركها الاموال لرجال الدين وفي احترامها لهم . وما نص عليه القانون الدولي من احترام الاسرى من رجال الدين لا يفهم منه مقدار المال الذي يترك لهم .

---

(53) وجب الأخذ به لقول الله تعالى : « ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » فجعل تعالى اتباع نبيه من لوازم محبتنا لله ، ومحبتنا لله واجبة . على حد تعبير شهاب الدين القرافي في كتابه : ( شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الاصول ) 6 ص : 188 ط : 1 - مصر .

(54) الكتاب مخطوط في الخزنة لملكية بالرباط تحت رقم : 1543 .

هل المقدار الذي يعيشون به فقط . ام جميع المال الذي يمكن ان يوجد عندهم مهما كان مقداره كثرة ؟

اما الفقهاء المسلمون فقد نصوا كما رأينا على ان أموالهم تترك لهم مهما كان مقدارها بشرط ان تكون أموالهم حقا لا ادعاء وبشرط الا يكونوا محرضين على قتال المسلمين . « والرهبان من النساء يعطى لهن نفس الاحترام الذي اعطي لرجال الدين في الشريعة الاسلامية . قال مالك رضي الله عنه : « ان الرهبان من النساء تبع لرجالهم في الا يسبوا » (55) .

والشرط الذي اشترطه القانون الدولي من عدم قيام رجال الدين بقتال العدو حتى يمكن لهم التمتع بقوانين اسرى الحرب سبقه الاسلام اليه . فرجال الدين الذين يقاتلون مع جنودهم يعاملون معاملة قاسية لان حربهم تعتبر جريمة حرب يحاكمون عليها بهاته الصفة ، ولذا نجد ابا بكر الصديق رضي الله عنه يوصي قواده بعدم قتل رجال الدين ، ولكن يامرهم في نفس الوقت بقتال البعض منهم اذا يثقن ان ذلك النوع من الرهبان يقومون بدور القتال اما بطريق التحريض ، واما عن طريق الفعل الحربي ، وكان بعض الرهبان من الروم يفعلون هذا .

ويرجع السبب في سبق الاسلام الى عدم قتل رجال الدين لانه لا يلزم احدا على الاسلام ، قال تعالى : « لا اكراه في الدين » كما انه يقاتل من فاته ولا يتعدى عن لم يقاتله ، وازم الحياد ، قال تعالى : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين » .

وهكذا فالاسلام لا يحارب الاديان ، وانما يحارب العدوان والظفيان . وهو لا يرى اي مانع في ان يذهب شخص يتفق الاسرى لاداء الصلاة بهم في امكنة خاصة بهم . كما تنص الاتفاقية الدولية على ذلك .

والثابت تاريخيا في المغرب ان رجال الدين الرهبان كانت لهم مطلق الحريات في القيام بشعائر الديانة في الكنيسة الموجودة في المكان الذي

---

(55) نفس المرجع السابق .

خصص للأسرى ، وكان هذا يخفف عنهم وحشة الغربة ، وبعث في نفوسهم الأمل (56) .

وأخيرا فإن ما جاء في هاته المواد من الاحترام لبعض الأسرى نظرا لدرجتهم في الجيش أو في الدين أو في غيرهما . فإن المسلمين المغاربة سبقوا لهذا وطبقوه بأوامر سلاطنتهم منذ قرون ، ونجد نماذج من هذا النوع في رسائلهم للملوك في أوروبا . خذ على وجه المثال ما جاء في رسالة كتبها المولى محمد بن عبد الله العلوي الى سلطان اسبانيا يعيب عليه معاملة الأسرى معاملة سيئة ولا يحترم الأشخاص الذين يستحقون الاحترام في الدين الاسلامي . مثل رجال الدين . ويتأسف كثيرا لهاته المعاملة غير الانسانية ( ولا مسألة اعظم من هذا تعتبر ولا أمر ينتظر كله هي اغفالكم عن البحث في أسارى المسلمين حتى يتبين لكم العالم بعلمه والجاهل بجهله، ثم تجعلون لاهل العلم حرمة ومكانة وعزة وصيانة ) ثم يقترح رحمه الله على سلطان اسبانيا أن يجعل علامة للعلماء والشرفاء يميزون بها عن غيرهم حتى يحترموا من جنودهم ورعاياهم ( بحيث تجعل لهم علامة يميزون بها عن الغير ، حتى لا يقع أحد فيهم بشتم ولا بهضم حرمة في مقامهم ) ولم يكن هذا اقتراحا من سلطان المغرب ليعمل به في الدولتين ، بل هو اخبار ودرس لسلطان اسبانيا بما يفعله ، المغرب مع أسرى الحرب ويطبقه بالفعل عليهم .

ويذكر المؤرخ الفشتالي : ( أن الأسرى المسيحيين في المغرب كان لهم حي خاص بهم وكنيسة خاصة بهم أيضا وكذلك مقبرة لدفن موتاهم (57) .

والاعمال التي كانوا يقومون بها لا تتنافى مع ما جاء في هاته الاتفاقية . فكانوا يقومون بأعمال حسب اختصاصهم وحرفهم . فكانوا يسخرون في اعمال البناء والعمران والمعامل وكانوا يحملون الشموع في الحفلات ليلة عيد المولد النبوي الشريف (58) . وهكذا يكون ما توصل اليه القانسون

- 
- (56) انظر المصادر الاصلية لتاريخ المغرب - انجلترا ، ج : 2 ، ص : 476 .  
(57) انظر المناهل لمبد العزيز الفشتالي ، ص : 255 ، ط : 1 - الرباط 1972 . وقارنه بما جاء في كتاب « المغرب في عهد دولة السعديين » للدكتور عبد الكريم ، ص : 223 ط : 1 - الدار البيضاء 1977 م - 1397 هـ .  
(58) المرجع السابق للفشتالي .

الدولي العام توصل اليه المسلمون من قبل بقرون . ثم نصت الاتفاقية على اسماء جميع الدول الذين وقعوا عليها بجنيف .

### الدول الموقعة على اتفاقية جنيف بشأن معاملة اسرى الحرب المؤرخة 12 أغسطس 1949

افغانستان - الجمهورية الشعبية الالمانية ( مع التحفظ على المواد 10 و 12 و 85 ) - الأرجنتين ( مع التحفظ ) - استراليا - النمسا - جمهورية روسيا البيضاء السوفياتية ( مع التحفظات ) - بوليفيا - البرازيل - الجمهورية الشعبية البلغارية ( مع التحفظات ) - كندا - سيلان - شيلي - كولومبيا - كوبا - الدانمارك - مصر - اكوادور - ايران - فنلندا - فرنسا - اليونان - جواتيمالا - الجمهورية الشعبية الرومانية مع ( التحفظات ) - الهند - جمهورية ايرلندا - اسرائيل - ايطاليا ( مع التحفظ ) - لبنان - لوكسمبرج ( مع التحفظ ) - المكسيك - امارة موناكو - نيكاراغوا - النرويج - نيوزيلندا - باكستان - باراجواي - هولندا - بيرو - اسبانيا ( مع التحفظ ) - الولايات المتحدة الامريكية - الحبشة - اتحاد الجمهوريات السوفياتية - المملكة المتحدة لبريطانيا العظمى - سلفادور - سويسرا - تشيكوسلوفاكيا ( مع التحفظ ) - فنزويلا - الفلبين - بولندا ( مع التحفظ ) - البرتغال ( مع التحفظ ) - الجمهورية الشعبية المجرية ( مع التحفظ ) - الفاتكان - السويد - سوريا - تركيا - اورجواي - الجمهورية الاتحادية الشعبية اليوغسلافية ( مع التحفظ ) .

هذه هي الدول التي وقعت على الاتفاقية ثم تبعتها دول اخرى فصادقت عليها ، والمغرب عندما استرد سيادته الكاملة وقع هو ايضا على الاتفاقية ودخل في هاته المعاهدة الدولية .

والحققت الاتفاقية بملاحق تبين الكيفية العملية التي تطبق ما جاء في الاتفاقية . وللمرء ان يتساءل هل هاته الاتفاقية الدولية طبقها هؤلاء الذين وقعوا عليها ؟ الجواب بكل اسف بالنفي .

## مدى تبيق الاتفاقية من طرف الموقعين عليها ؟

جاءت اتفاقية جنيف لسنة 1949 على اثر انتصار الحلفاء على دول المحور ( الالمان ، ايطاليا ، اليابان ) وعلى اثر محاكمة اسرى الحرب في « نور مبرج » (59) التي حوكم فيها جنود الالمان .

جاءت هاته الاتفاقية بعد خراب اصاب الانسانية عامة وشعوب أوروبا خاصة (60) . لذلك عازمت الدول على ان تتخذ من الماضي عبرة للمستقبل ، فوضعت قوانين مبينة على العدالة وعلى رفع الظلم من أي كان . واقتنعت جل الدول ، بأن تطبيق الاتفاقية تطبيقا كاملا فيما اذا

(59) محاكمة نور مبرج : - عقدت المحكمة الدولية في مدينة نور مبرج - إحدى المدن المن الكبرى لحركة النازية - كمظهر لقهر النازية في مقر دارها ، وقد طبقت المحكمة جميع الاتفاقات التي وقعت عليها ألمانيا من قبل . وكذلك بعض المواثيق التي اعترفت بها الدول او انشأتها عند انتهاء الحرب . ولقد طبقت المحكمة أولا ميثاق لندن لسنة 1945 ثم استرشدت باتفاقيات لاهاي ، ونصوص معاهدة فرساي واتفاقات لوكارنو .... ومعاهدات ألمانيا بعدم اعتدائها على جيرانها وهي التي أبرمتها مع الاتحاد السوفياتي في 23 أغسطس سنة 1939 . ويوغوسلافيا في 26 أكتوبر سنة 1983 . والترويج في 3 سبتمبر 1939 .... وغير ذلك من التعهدات والموافيق الدولية التي التزمت فيها ألمانيا بحفظ السلام وعدم الاعتداء على غيرها . وذلك كله لتحديد مسؤولية ألمانيا ومدى اخلالها بتعهداتها .

وجاء في وثيقة الاتهام : ان اساس للمحاكمة الشعور العالمي او الرأي العام في البلاد المنتصرة بأنه لا يرغبه محاكمة المتهمين وعقابهم بمجرد انهم خسروا الحرب ، ولكنهم يحاكمون على انهم تعمدوا اثارة الحرب وانتهكوا حرمة القوانين والمعاهدات الدولية ، لان هنالك قتلا بالجملة على نطاق لم يسبق له مثيل في العصور الحديثة ... بتصرف من قانون الحرب ، ص : 67 - 68 .

(60) كانت فواجع كثيرة في الحرب العالمية الثانية واكبر فاجعة كانت في مصسكرات الاعتقال التي افتن فيها المراسلون والحريون والمصورون وقد اعطوا صورة عنها ولكن هي اقل بكثير من الامر الواقع . ومن هذه المصسكرات الرهيبة مصسكر « برجن ريلسن » ستون الفا من الرجال والنساء والاطفال كان الموت يفزوهم من كل جانب ، والمصيبة ان هذا الموت لم يكن ياتيهم مرة واحدة بل يقترب منهم ببطء شديد . تسقيه عمليات الدلال رهيبة للكرامة الانسانية ، الجوع والحرمان من الماء والاهانة ، وهي كلها تترك آثارها في معالم الوجوه ، وفي العيون الفائرة والاطراف الهزيلة ، والياس القاتل الرهيب والنظرات الزائفة . واخيرا في الافران التي التهمت اجساد الضحايا بالمشات والالوف ما بين رجل وامراة وطفل .

والواقع انه ليس في وسع الانسان ان يتصور السقوط الفاجع الذي وصل اليه انسان أوروبا ولا سيما النازية منها . حيث كانت المصسكرات من مثل ما وصفناه منتشرة في ألمانيا كلها . ولا تفسر هاته المأساة البشرية الا بالجنون الذي يفقد معه صاحبه كل قيمة اخلاقية وكل حس بشري فيتحول الى اداة رهيبة للتخريب القلبي القاسي الذي لا يمكن ان يصفه قلم او تنقله عصمة مصورة ، ، بتصرف من « الحرب العالمية الثانية » ص : 513 لرمضان لاوند - دار العلم للملايين - بيروت ط : 4 .

وقعت الحروب من جديد هو احسن وسيلة للتقليل من الضحايا الاسرى ... ولكن الواقع المرين لنا ان الاخطاء التي مرت في التاريخ الانساني ، والتي كانت الدافع للدول على وضع الاتفاقية - هي نفسها تتكرر ولما يجف حبر اتفاقية جنيف بعد .

فالتاريخ المعوج الذي سلكته الدول اثر اتفاقية 1929 هو نفسه (61) . بدأت الدول الكبرى والصغرى تسلكه ، ولم تمر اي اهتمام لما وقعت عليه الا اذا كان تطبيق الاتفاقية في مصلحتها .

وكان المفروض بعد الحرب العالمية الثانية ان تتخذ البشرية منهجا للحياة افضل مما كانت عليه نظرا للحقيقة الواضحة التي توصلت اليها وهي : ان الظلم والتعدي وحج السيطرة لا تاتي الا بالخراب على جميع البشر وحتى على المنتصر نفسه .

وكانت شعوب العالم علق ت آمالا كبيرا على الاتفاقية ، واشراست اعناقها متطلعة نحو مستقبل افضل ، يمكن فيه ان تنفس الصعداء او تشم رائحة الحرية او العدالة حتى ترى كرامة الانسان ترد اليه . وازداد املها عندما رأت منظمة دولية تنشأ وتنادي بأراء جد رفيعة ، وتتخذ لنفسها مبادئ تسير على ضوئها لا يشك احد بأنها مهمة ورفيعة وفي مستوى التطلعات البشرية المرتتبة ... الخ .

الا ان الواقع لم يحقق كل ما تصبو اليه الانسانية ، او بالاحرى فان الواقع العملي خيب ظن المتفائلين ، وشعر المفكرون والعلماء والضعفاء من الشعوب بنكسة عند ما راوا انتهاكات حقوق الانسان تتكرر يوما بعد يوم .

(61) يقال بانه اول دولة اخلت باتفاقية جنيف لسنة 1929 هي : ألمانيا نفسها حيث كانت غواصاتها ومراكبها الحربية تفرق مراكب المستشفيات وعندما يبقى الجرحى والفرقى في البحر يستفتون . فانها ترفض مديد المعونة اليهم بل ونسب اليها انها كانت تطلق النار عليهم وهم في البحر لتقتلهم عليهم . كما نسب نفس الاتهام الى انجلترا اذ ان طرادها الحربي الباراد لونج بعد ان افرق غواصة المانيصة كانت على وشك ان تفرق بالطروبيد مركبا انجليزيا رفضت بكل قسوة ان تنقل بحارة الغواصة او ان تساعد على النجاة . ورفض الامر اتبعته ايطاليا في ليبيا والعجبة وفي بلادها في الحرب العالمية الثانية .  
والباقي من الدول الذين اشتركوا في الحرب لم يكونوا اقل قسوة من غيرهم في هذا المجال بتصرف من قانون الحرب ، ص : 206 .

واتفاقية جنيف المتعلقة بأسرى الحرب بقي مفعولها ضمن الاوراق او في نطاق الاحتجاجات الكلامية التي لا سند لها عمليا فهي لا تخيف الظالم ولا تحرك ضميره .

وقد اشتعلت الحرب بين الشرق والغرب في كوريا من بين المنتصرين على ألمانيا وحلفائها أمس - أعني روسيا ومن يدور في فلكها من جهة ، وأمريكا ومن يدور في فلكها من جهة أخرى ، وبعد إيقاف الحرب هناك انتقلت مباشرة الى الفيتنام الجنوبية حيث دارت حرب طاحنة لولا بين الشعب الفيتنامي والدولة المستعمرة له فرنسا . وثانيا بين أكبر دولة هي أمريكا التي خلفت فرنسا ...

ووقعت الحرب بين العرب وإسرائيل منذ زمن الاتفاقية الى يومنا هذا : فتارة تخمد وتارة تشتعل ، وكل مرة اشتعلت كانت أشد ضراوة من سابقتها ، فهل وقع تطبيق الاتفاقية كما جاءت مرسومة في الوثائق على أسرى الحرب ؟؟ ان العالم يشهد أن إسرائيل خرقت كل بنود الاتفاقية .

ثم قامت حروب الانفصال بين باكستان الشرقية والغربية ، وتدخلت الهند بجنودها وسلاحها معززة بروسيا وقوتها الجوية الجبارة حتى انفصلت باكستان الشرقية وأسمت نفسها بانكلادش\* فهل احترمت اتفاقية جنيف ؟؟

واشتعلت الحرب بين أرتيريا والحبشة ، الاولى تريد الحرية والاستقلال . والثانية تريد التحكم والاستعمار ، وتستعمل جميع أنواع السلاح وتساعدها اليوم روسيا وكوريا ، وبعض المتطفلين على السياسة من العرب الذين يدورون في فلك الاتحاد السوفياتي ، فهل احترمت المعاهدة المتعلقة بالأسرى ؟؟؟

ثم اشتعلت الحرب في الفلبين بين المسلمين والمسيحيين وهؤلاء هم الحكام والقوة كلها بأيديهم ، فهل عومل للمسلمون الأسرى معاملة مطابقة لاتفاقية جنيف المتعلقة بأسرى الحرب ؟؟

وفي النهاية وقع التعدي من الاتحاد السوفياتي على أفغانستان فهل احترمت الاتفاقية ؟؟؟

وأخيرا انفجرت الحرب بين دولتين إسلاميتين العراق وإيران فهل  
عومل الأسرى حسب الحكم الإسلامي ؟ أم عوملوا حسب اتفاقية جنيف ؟  
أم لم تطبق أي واحدة منهما ؟؟؟

الحقيقة لا نعرفها وما نسمعه يؤسفنا كثيرا .

## خاتمة

من كل ما تقدم من الحقائق التاريخية يثبت ان أسرى الحرب لم يكن  
لهم حق قانوني دولي أو إلهي ، ولم يكن عليهم عطف إنساني من الحكام أو  
من السكان . وكان هذا قبل الإسلام وعند أغلبية الأمم . وإن التاريخ  
ليشهد بأن الإسلام قلب نظرية العداء السافر والمعاملة القاسية تجاه  
الأسرى إلى نظرية إنسانية كلها عطف ورحمة ، هاته النظرية المرسومة في  
كتاب الله والتي يتلوها المسلم بخشوع ويحاول تطبيق ما جاء فيها لأنها  
أوامر ربه .

وقد انتشرت أحكام الإسلام في كل مكان عن طريق حملة الشريعة  
الإسلامية الذين كان هدفهم أن يسمعوا حكم الله إلى جميع البشرية ،  
وبذلك تأثرت الأمم شرقا وغربا بالقوانين الإسلامية عامة وما يتعلق بأسرى  
الحرب خاصة . وأهم الشعوب التي تأثرت بأحكام الإسلام هي شعوب  
أوروبا التي كانت تغط في نومها وجهلها حتى جاء الإسلام وأيقظها من  
سباتها فاقبلت على العلوم واستفادت مما تركه لها المسلمون وما كتبه  
المصلحون . فأخذت تحاول أن تقتبس ما من شأنه أن يوحد شعوبها وأوله  
كيفية معاملة أسراها عند قيام الحرب بينها . وكانت الحروب بينها  
مستمرة لا تنقطع والمعاملة الوحشية لأسراها لا ترتفع .

فالأحكام الإسلامية على أسرى الحرب كانت مخالفة لما كان قبل  
الإسلام ومخالفة لما يطبقه جميع الأمم بعد الإسلام . ولكن الإسلام استطاع  
أن يؤثر بأحكامه الرفيعة في العقول فتغيرت الأفكار التي اعتادت القسوة  
على الأسير إلى التفكير بجد لما هو من مصلحته ، وبذلك تكون القانون  
الدولي العام المتعلق بأسرى الحرب . وإذا كنا قارنا الأحكام الإسلامية  
بالاعراف عند الأمم ووجدناها مخالفة لها تماما وأنها معها على طرفي نقيض

لما تحمله من العطف للاسير فان مقارنتها بالقوانين الوضعية الدولية المعاصرة لم تسلبها هذا الوصف الجميل .

فلاحكام الاسلامية على اسرى الحرب حتى يومنا هذا - بالرغم عما وصل اليه الانسان من التفكير الرفيع وابتكاره للحلول المتعلقة بالاسرى - لا زالت في القمة ولا زالت صالحة للتطبيق حتى يومنا هذا ، مع اعتبار الاصلاحات التي تناسب العصر والتي لا تتنافى وروح الاسلام .

ويبقى الحكم الاسلامي على اسرى الحرب في القمة من الوجهة التالية:

— انه طبق بالفعل واعطى اكله طيلة قرون عدة ، وهذا ما يشهد به التاريخ .

— انه محترم من المسلمين لانه من عند الله وبذلك يبقى صالحا للتطبيق ما بقي المسلم يومن بالله . وهذه ضمانة كبرى غير موجودة في القانون الدولي العام .

— ان القانون الدولي لم يطبق تطبيقا كاملا الى يومنا هذا ، وما نسمعه يوميا من معاملة اسرى الحرب بطريقة غير انسانية شاهده على ما نقول .

— واخيرا فان القوانين الوضعية هي من انشاء البشر وهذا يضعها حسب مصلحة خاصة او وضع خاص وفي عصر خاص ، واذا تبدلت الاوضاع ذهبت تلك القوانين ولم تعتبر ، وبذلك تكون معرضة للخطأ والصواب في كل وقت وحين ، بينما الاحكام الاسلامية على اسرى الحرب هي من الله . والله عز وجل مطلع على ما ينفع عباده في الحاضر والمستقبل؛ فاحكامه كلها رحمة وعطف ورافة ، فهي صالحة بهذا الاعتبار لكل زمان ومكان ، ويكون العالم في اشد الحاجة الى دراسة التشريع الاسلامي في الوقت الحاضر ليستفيد منه من جديد وان كان روح القانون الاسلامي لا يعمل به الا المسلم نفسه ، فمهما استفاد غير المسلم من القوانين الاسلامية فهو لا يستطيع ان يطبقها كما يجب لفقد الاساس الذي بنيت عليه ، وهو الاسلام . واظن ان هذا هو السر في كون القوانين الدولية المتعلقة باسرى

الحرب تبقى معطلة ودون تطبيق لفقد الوازع الانساني الداخلي الذي لا يمكن ان يوجد كاملاً الا باعتناق الاسلام ، وقد يصل مفكرو العالم الى هذه الحقيقة في يوم ما وينادون بالدخول في الاسلام وبتطبيق شريعته . وبذلك تزول الوحشية الموجودة اليوم والمطبقة على أسرى الحرب في كل بقعة وفي كل مكان ، ويصدق عليهم قوله تعالى : « ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم » .

اما الخلافات المؤدية الى الحروب فستبقى ما دام الانسان يعيش فوق هذا الكوكب الارضي ( ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ) .

ان الواجب يفرض علينا نحن المسلمين ان نرجع الى شريعتنا وننظر فيها بنظرة تناسب العصر وناخذ منها ما يصلح الانسانية عامة في معاملاتها، السلمية والحربية، وبذلك لا يبقى التشريع الاسلامي غائباً هذا الغياب المذهل عن ساحة الاحداث المصيرية في العالم . وهذه امانة في عنق المسلمين فعليهم ان يبلفوها ويوضحوها لجميع الامم والشعوب حتى يكونوا في مستوى المسؤولية التي كلفوا بها من الله تعالى عند ما قال : « كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » صدق الله العظيم صلى الله على سيد المرسلين وآله وصحبه .

**عبد السلام بن الحسن الانصاري**  
الرباط 3 جمادى الاولى 1402 هـ



# دراستگاه

دانشگاه

دانشگاه



# أُمَّتُهُ الْعَرَبِيَّةُ بَيِّنَاتٌ إِلَى سَلَكِ مِيتَةٍ وَالْعِلْمَانِ فِيكَ

للدكتور مرشد بن تكاس

دون الخوض في تفاصيل تاريخية أو خطابية أو هامشية ، قد تجد مكانا لها في عرض وصفي ، أو سردي للأحداث أو لمواقف مفتعلة ، أو دفاع عن آراء مبيتة ، سنحاول طرح اشكالية امتنا العربية في اطار محدد ما أمكن وهو « امتنا العربية اسلامية أم علمانية ؟؟؟ » اذ ليس الهدف من التساؤل هو وجود « امة عربية » وانما حول ماهيتها ، وانتمائها ، وكيانها ، في القرن العشرين .

وهذا يدفعنا بالضرورة وتحاشيا لكل معرفة جرافية ، او تقنيين انشائي ، او انطباع تذوقي الى مسيرة هادئة ، تدور حول المفاهيم الثلاثة: العربي ، الاسلامي ، العلماني وهي المفاهيم المتصدرة ، ويتمركز حولها العرض ، لننتهي بتحديد واقع الاختيار كما هو كائن ، وفرضه التاريخ ، واملاه جوهر هذه الامة .

ولنبدا بمن هو العربي انسان امتنا المتمحورة حوله هذه الاختيارات؟ اذا ما احتكمنا في تعريفه وتقنيته للمجازفات فسوف تصل بنا في النهاية لدى المتفائلين المدعمين الى القول بان كل ما هو عظيم ، معطاء ، فارس ، ابي ، فهو عربي ولو باسم ما كان في التاريخ . ولدى المتحفطين المفندين في هذا العصر ، الى ان العربي يرمز الى القطيعة والتمزق ، والتجزئة ، وربما الاستلاب والضياغ في نهاية المطاف ، وربما فريق ثالث بمنطق الواقع ايدولوجيا فيصور لنا العربي ، صاحب الهموم ، وحامل اثقال التراث ، والمتكلم بالضاد ، والقابع فوق ارضه باصرار ، يدافع عن ما تبقى له ، ويبكي على ما فقد منه ، يجمع بين الروحية كدعامة تراثية ، ومتطلع للعلمانية ، يتأصل ويتمصرن ، يتقادم ويتقدم ، يتفننى بالشمر ويقود الصواريخ . هو موسوعي يعرف كل شيء ، ولكنه يتساءل هل عرف

ذاته ؟ ويظل موكب النقاش ومسيرة الجدل حول هذا العربي الذي لا يتغنى الا بالاتحاد والوحدة ، ولكن أعماله ربما تنكر لها وتنكرها ، هذا العربي المعجز في قدرته وانتصاراته ، كما هو محزن في نكباته وهزائمه .

لندع هذا الجانب الحماسي يعبر طريقه بانفعالاته ، وتحفظاته ، وانطباعاته غير منكرين عليه ، بالرغم من تنوع حججه وتباين مواقفه ، التقاءه في قاسم مشترك وهو الغيرة على هذا الانسان العربي ، انسانا ، والحرص على حرق المراحل واختزال الازمنة التاريخية المتوعدة الدائرة المتراجعة لامته ، فله من هذه الزاوية كامل المشروع ليعبر ، مهما كانت المجازفة ، لنقف مع العربي قليلا ولنستنطقه بهدوء على الاقل عبر دوراته التاريخية لا كمجرد تسلسل واسترسال لتاريخ المؤرخين ، او تصحيح لوقائعه التاريخية باسم علمية التاريخ ، وانما متجاوزين ذلك الى مستوى التعليل والهوية لهذه الدورات في اطار فلسفة التاريخ ، بغية تحديد مدلول ومضمون انساننا العربي .

العربي عرف دورات تاريخية رئيسية ثلاث ، بلورت مدلوله ومضمونه في كل دورة ، ولا يمكن التحدث عنه علميا في غيبتها ، فهي المجسدة له بقدر ما هو مجسد لها . هذه الدورات هي على التوالي دورة سلائية عشائرية قبلية ، بعصبيتها ونعراتها ثم دورة ثقافية انتقالية تهدف اعادة صياغته بقيمها ومبادئها ، الى دورة حضارية برسالتها الروحية والانسانية . من العربي صاحب السلالة الى العربي صاحب الثقافة في دورته الانتقالية بين التطلع والارتداد ، الى العربي صاحب الرسالة الحضارية الخالدة ، دورات تتعاقب وتراجع ، على ضوئها يشرق او يتقلص يتسع او يضيق مدلوله ومضمونه .

في الدورة السلائية ، وهي الدورة المبدئية المكونة لمقومات ذاتية تركز مضمون العربي حول العشيرة ، عربي العشيرة . من عشيرة الاقربين سلالة العرق والنسب الى عشيرة الحي والديار البيئية بما في ذلك من افخاذ وبطون وعمائر ، تباينت في ازديادها لتشكيل قبائل بحثا عن الكلأ والماء وضروريات الحياة ، او طلبا في الاستجارة ، او تصديا لحرب ، او قياما بغزو ... وخصائص العربي المحددة لمضمونه في هذه الدورة تكمن في سيادة الحمية والنصرة والعصبية والحماسات في مختلف مظاهرها ، والتفني بامجاد الذات العشائرية والقبلية ، وتحكم فاعلية الكلمة وبيانها ،

وقدرة السيف وقونه ، ( أهمية الشاعر والفارس ) في تحديد العلاقات  
وتحريكها ايجابيا أو سلبيا ...

ولقد حاول بعض الباحثين في الانثربولوجيا العربية عشية ظهور  
الاسلام وما سبقه انطلاقا من دراسات « روبرتسن سميث » وغيره ، ان  
يضيف الى نموذج عشيرة الاقربين للسلالة العرقية ، وعشيرة الديار والحي  
للسلالة البيئية ، نموذجا ثالثا وهو العشيرة الطوطمية كسلالة دونية ، لا  
عرقية ولا بيئية ، لا تنتسب الى عرق او الى بيئة تعيش فيها ، كوادي او  
جبل او هضبة ، او ديار ، او حي ، وانما الى طوطم قد يكون ناتا او حيوانا  
او جمادا بصفة عامة ... ونعتقد ان هذا النوع من العشائر ، من الاولى  
الحافة كقطاع متخلف لسلالة عرقية او بيئية ، باعتبار ان الانتساب نعني لا  
حقيقي ، لان العربي ما اعتقد ابدا انه من سلالة الحيوانات او النباتات او  
الجماد وانما من باب الفخر والتحلي بصفاتهم ، فهو ينتسب نعنا الى صمود  
الجبل لا فعلا الى الجبل ، والى قوة الاسد لا الى الاسد ، والى صبر  
الجمل لا الى الجمل ، بل نذهب الى ابعد من ذلك وهو ان الاصنام والاولئان  
ما كان يعبدها في حد ذاتها وانما لتقربه الى الله زلفى بنص القرءان  
الكريم .

ومع تكثف الازدلاف بين القبائل لاسباب دينية او حربية او مناخية ،  
بما في ذلك البحث عن الكلأ والماء ، وبقية الضروريات للحياه تبلوره القرى  
وام القرى ، واتسعت سلالة البيئية اى الانتماء الى الديار والاحياء على  
حساب السلالة العرقية التي لم تختفي وانما احتفظت بخصائصها المميزة  
على مستوى التعصب والاستمرارية ، رغم تغلفها في السلالة البيئية ، بل  
حاولت ان تقاوم اى اذابة تفقدها هذه الخصائص ، ومن هنا كانت أهمية  
نسابة العرب ، وتأكيدهم لواقع التسلسل وشجرة النسب ابا عن جد .  
فظل العربي في دورته السلالية ( ولا نقول العنصرية الجنسية كما  
التبس لدى البعض لانه يصعب الدفاع عن نظرية جنسية عنصرية على  
مستوى الميز علميا نظرا لتداخل الاجناس البشرية عبر التاريخ ، فالعنصرية  
ما هي الا افراز لمطامع استعمارية وامبريالية للسيادة على الشعوب  
المستضعفة ، ولا يمكن بحال علميا قبول عنصر صافي الا في المجتمعات  
البدائية والمنغلقة والتي تتناسل فيما بينها ، وكثيرا ما تنتهي بالانقراض )  
عبر معتقداته وتقاليده واعرافه وعاداته وفيما لذاته المتحورة حول  
العشيرة . من اجلها يحارب ، وبها يفخر ويفتخر ولتدعيمها ينجب ،

وبمحاسنها يتغنى ، نافرا من أي قيم أو مبادئ لا تتم لحساب ذاتيته العشائرية ، ولا تتمشى مع ما ينتمي إليه . وهكذا كان شأنه وماهيته وكنهه حتى ظهور الاسلام ومبعث خاتم الانبياء ...

ومع ظهور الاسلام عرف العربي دورة انتقالية ، دورة الصهر والاستئناس لما هو ايجابي في داخله ينميه تحت ريادة النبوة بالوحي منيرا الطريق للعقل . وما هو سلبي يحاول حصره وحصاره توطئة لاذابته مرحليا ، أو تحويله من عامل اعاقا الى حافز دفع لمسيرته التاريخية نحو آفاق اوسع واشمل تعمم الانتماء اليه تحت راية الاسلام .

فلقد جاءت تعاليم السماء مخاطبة الانسان العربي ، ومخاطبة من خلاله ومن حوله الانسان ، في كل مكان وزمان لتتجاوز به دورة السلالة الى دورة الرسالة ، مركزة على احداث تغيرات جذرية في ذاته اساسا قبل ان تقوم بتغييرات في محيطه ومجاليه فاكدت الرسالة الخالدة على ان تغير النفس في حد ذاتها سابق لكل تغيير ، وان ذات غير واعية بما لديها لا يمكن ان تعي بما لدى الآخرين .

وكانت مسيرة الاسلام الكبرى لبناء الانسان العربي ليصبح نموذجا كونيا لا عشائريا وفتحت المدرسة المحمدية الخالدة ابواب الدعوة لتشيد هذا النموذج الجديد ، واقبل الفوج الاول على دار الارقم ليكون النسوة وليؤهل لاجيال المعلمين بالتعاليم الربانية والمواجهين حتى فتح مكة ، واكمل الله على لسان رسوله الاكرم ( عليه السلام ) الدين واتم نعمته ، وكمل بكماله وباتعام النعمة بناء النموذج للانسان الكوني المدعم برسالة السماء ، في مختلف بقاع الارض ، ولكل ازمئتها الى يوم الدين ، وذلك من خلال العربي لا السلالي صاحب العشيرة ، ولكن الكوني صاحب الرسالة ، وقد اكد رسول الله ( ص ) على تعميم مفهوم العربي المتطلع حينئذ الى الاشراف كونيا رفعا لكل التباس وتغميض بقوله : « ايها الناس ان الرب واحد ، وليست العربية بأحدكم من اب أو أم ولكنها اللسان ، فمن تكلم العربية فهو عربي » ...

ولكن هذه الدورة الانتقالية لم تعرف فقط نموذج العربي المنصهر المستجيب قلبا وقالبا لدعوة الرسول ( ص ) الكونية ، والذي قرر حمل امانة الرسالة بقناعة واقتناع بلا تفريط ولا افراط ، وانما عرفت نماذج

الرافض والمقاوم ، والمعترض ، والمتردد ، والمقنع ، والمتحفظ ،  
والمنافق ، ممن شكلوا السواقط الترسبية للدور السابقة كما هو الحال  
في كل دورات التاريخ . لان تجاوز اصحاب رسول الله ( ص ) وجماعته  
المتفانية في حب الله ومرضاة نبيه امكانات الترسب ، ومكونات التقنع  
والتحجر ، فهناك فئات اخرى من المعاصرين لهذه الدورة الانتقالية صهر  
مظهرها ، وبقي جوهرها بخافياته ومبنيات وحماسات الجاهلية ، ليشكل  
معيقا فوريا او نفعا ، او وقتيا ، للانطلاق بالدورة الثالثة المشعة نحو  
آفاق الحضارية بالفتوحات دورة العربي المتجاوز صاحب الرسالة  
الخالدة كونيا .

وشكلت حروب الردة ارضية المواجهة بين النماذج المتطلعة الى  
الامام والاخرى المشدودة الى الخلف ، بين الارتداد الى الدورة السلبية  
او الزحف الى الدورة الحضارية . اختيارات غائية ، دون شك ، لمصير  
امة تبحث عن الاشرار في الكون على اكتاف دعائها وتحمل مقوماتها  
الخالدة بمبادئها الاسلامية مندفعة الى الارتقاء ، وفي نفس الوقت تواجه  
بكل حزم دموي ، حواجز ادعيائها من حملة الرواسب المجرورين بالانتكاس  
الى السوء .

وقد كان ، وتجاوز العربي المؤمن المسلم الرائد محنة الاختيار  
بالانتصار ، بالانتصار على نفسه اولا لينتصر بعد ذلك في كل المعارك وعلى  
كل الساحات وفي كل المواجهات ، واخفى عربي الجاهلية في الاعماق  
ليترسب في داخل الذات ، وليترك لعربي الرسالة المعبا « باركينيب »  
سيطر على شعوره كما غطى « الاشعور الجمعي » ونعني « بالاركينيب  
النفسى » مستعيرين التعبير من « يونج » نموذجا سلفيا صالحا متجسدا  
في الاشعور الجمعي كوجدان روحي ، نرزم الى تعبثه بصيحة « الله  
اكبر » ونلجأ اليه من الملمات والمواجهات الكبرى كرسيد وقدره تعبوية  
تلقائية لدى الملايين وحينما يهتز هذا الاشعور الجمعي الوجداني الروحي  
يهتز من فوقه الشعور وتطفو من تحته رواسب الجاهلية فتتحول الازمات  
الى انتكاسات ، وترتد احباطيا في شكل لا واعى ومشتت لتسقط على  
الاخرين خطيئة الذات وتلقي عليهم بفائض الادانة .

وهكذا عرف تاريخنا الطويل عربي الانتصار كما عرف عربي الانتكاس  
عربي الانتصار عربي الاسلام اتسع مدلوله في دورته الحضارية ليفطس

الفارسي والرومي والحبشي الى جانب القرشي ، من سلمان الفارسي الى صهيب الرومي الى بلال الحبشي الى جانب علي الهاشمي القرشي ، عربي حضاري كل يتمنى ان ينتسب اليه ، ويحمل اسمه من خلال صاحب رسالته الخالدة للكون ، وكل يفخر بالانتماء الى ارضه ، وحضارته وعمرانه ، ومدنه المشعة فلسفة وعلماء وادبا وفنا وجوامعه ومجالسه وحتى غزواته ، اما عربي النكسات والرواسب والانتكاس فقد ضاق وتقلص مجاله فضاقت وتقلص بالضرورة مضمونه ومدلوله ، فانطوى في شعوبية ذاته يبتريها في احباطه واسقاطه جزئية تلو اخرى وتنكر في بداوته يقنع فيها خلفياته ، مفتعلا للانتصارات في هزائمه ، مستبعدا لكل ادانة مع ان الادانة منه واليه ، ومن ثم « فابن خلدون » فيلسوف التاريخ الناضج لم يك جزافيا في حكمه ، بل أقر معللا دورة العربي المنتكس في عصره متجها بها الى التعميم حسب معطياته الفكرية المحددة . وان كنا نرى على ضوء حركة التاريخ نموذجا مزدوجا للعربي في داخل انسان واحد ، بمعنى عربيين في داخل عربي واحد ، لا يتصارعا حسب المفهوم الطبقي الغربي فحسب ، وانما يتصارعا نفسيا بين جذب الكبت والتطلع الى التسامي ، بين الانقباض والاشراق . وكل نموذج بهذه الازدواجية يجسد حين سيادته على الآخر واحتوانه له دورة تاريخية نموذج عربي الترسيب يسود في دورته التعيمية التفضيضية بتراجعها وهزائنها وتطرفها واحباطها ، ونموذج عربي الاسلام يسود في دورته المشرقة المشعة بتطلعاتها وانتصاراتها وسماحتها وابداعها .

وجاءت دورتنا المعاصرة بهمومها لتلقي على جسد العربي بفائض النكبات . من نكبة العثمانيين في خلافة متداعية ، الزم العربي على دفع جانب من ثمن هزائنها ، الى نكبة الاستعمار بأنياه ومكره وحيله وخداعه ، وطرحه لمبدأ الفرقة حتى يسود ، وتسخينه للنعرات حتى يفتت ما مزق ، ويوقظ الترسيب الكامن في الاعماق بأطروحات معصنة ايديولوجيا ، ومستحدثة منهجيا ، ومبررة علميا ، ولم يجد العربي المسلم الواعي له من حصن امام تعدد النكبات الا الاحتماء في « لا شعوره الجمعي » مجسدا في سلف الفتوحات والانتصارات فاستعاد سيادته نسبيا على ذاته ، قبل ان يستعيد لها على ارضه ، وهب بصحيته الخالدة « الله اكبر » معلنا الجهاد وباحثا عن الاستشهاد مؤذنا ببداية مسيرة المعاناة في عصر تآلبت عليه فيه قوى الشر ، من داخل صفوفه اللا وعية والمارقة ، وعلى يد اعدائه وخصومه ، وغاص العربي في زمنه التاريخي الدائر يستجمع ما

تبقى له ، لينهض رغم كل الطعنات والتسوط والكيد والخداع ويبدأ ، بجسده المتوعك يحارب في كل الجبهات ، يحارب من يريد الاستحواذ عليه من داخل ذاته عقليا وفكريا باسم افتعال عصرته ، وجره الى التسليم بعدم صلاحيته لعصره ، كما يحارب من يستعمر أرضه وينهب خيراته وثرواته ، مستغلا ضعف قواه ، وتوالت عليه الطعنات من داخل وخارج السدار .

ومع هذا فما لديه من أصرار ، وما يتمتع به من صبر فطري نتيجة لمنطلق تعامله ومواجهته لقساوة الطبيعة في صحاريه الممتدة الجرداء بقيظها الحارق ، ( لان في داخل كل عربي منا هذه المكنونات الاولى للوراثة وللتراث ) جعله قادرا ، حينما يتعامل مع محنه الكبرى كعملاق يتحدى ، كما يصبح مغشوشا ومزيفا حينما لا يستطيع اكتشاف أعماقه وما فيها من مكنونات الصبر والاصرار . لقد فجر الاسلام هذه الطاقة الوراثية ايجابيا ، بعد أن كانت حماسات الجاهلية تفجرها سلبيا ، وبفضلها تحت راية الاسلام تمكن العربي القادر المتطلع من المواجهة وعلى كل الجبهات ، وبتجاهلها سقط العربي القاصر متنكرا في الملذات ...

واليوم كالامس ، نشاهد هذا العربي المتساقط ، كما نشهد صحوة عربيينا المسلم وهو يستعيد ذاته من نير الاغتصاب وأرضه من ذل الاحتلال . مستجيبا لوجدانه الخالد ، هادرا كما أشرنا من قبل بصحبته التي لا تقهر « الله اكبر » فيتحول جسده الى متفجرات تدمر وتدمر ولكن لا تنهزم ولا تؤسر ، لانه كعقل واعى لا يؤمن بالمهارب ولا يستوحى المبررات ، ولكن يلتزم بالشهادة والجهاد والاستشهاد كما كان أجداده وسلفه الصالح أصحاب رسول الله عليه السلام ...

ونهض عربي الاسلام في القرن العشرين ليقود ويتصدر في الحركات المواجهة للاستعمار فلا ينكر الا جاهل او جهول ، أن صيحة التحدي كانت تخرج دائما من بيوت الله شعارها « الله اكبر » ، وغايتها الجهاد والاستشهاد . وعرفت مختلف ساحات امتنا في مشرقها ومغربها دم الفداء الطاهر لجسد تكبله السلاسل ، وهو ينزف قربانا لاعلاء راية الامة التي هي راية الله ، كما عرفت بعد ذلك مواكب الوصولين المتاجرين بهذا الفداء ، انها مواكب الشعارات التي لا تلتحم بالارض او تعبر عن الذات ...

وتكشفت المواجهة مع تفجر خيرات العربي من بطون أرضه في الجزيرة العربية التي تضم بين جنباتها اقدس جسد لانبل رسول عرفته البشرية ، كما تفجرت في بقاع الاسلام ، وحيثما كانت رأته ، من ايران الى بلاد المغرب العربي الى اندونيسيا الى نيجيريا ، وتيقن المتربص بنا ان نهضتنا ، مجسدة في صحوة الاسلام لا محالة بالغة اجلها ، ان لم يضع لها المخططات ليوقف مدها ، ويقيم امامها الحواجز ليؤخر سيرها فقوم أرضنا وفكرنا بالاشكاليات المفروضة ، والمفتعلة ، بهدف الاعاقة ، ليرحق جسدنا ويعمي بصيرتنا ، من صهيونية العنصرية لاغتصاب الارض ، الى علمانية القومية لتعتيم العقل ... ويحول معاناة امة خالدة عبر التاريخ ، الى مقالة انشائية او قصيدة شعر بالفاظ معصرة لمضامين مغشوشة ...

ومرت ثلاثون عاما في الوحل لزمان تاريخي متوعلك ، ودائر يتكرر ليتراجع ، تنوعت فيه الهموم ، وطفى فيه عربي المواسم ليتصدر في بداية الازمات يشعلها ، ويختفي مهزوما او هاربا حين شدتها ، ومحنها ، وكروبها ، متلهيا في مناهاته ينادي بفجره الكاذب لا قدرة له ولا حول . وبقي عربي الاسلام ، عربي الشهادة والجهاد والاستشهاد ، ينتظر فجره الصادق وفي كل يوم يتأكد له ، انه لا فجر لهذه الامة في غيبته ، فان تسمع الملايين لصيحة الزحف الامن ماذن له ...

لقد عرفت امتنا نتيجة لهذه المواجهات خلال ثلاثين عاما صراعات وصراعات ، صراعات دموية لم نبخل عليها بالدم الطاهر لابنائنا ، وصراعات مزيفة غطت بضبابها ملاحم الاستشهاد وضاع جانب من الارض في ملهاة الزيف ، ونزف الدم واستنزفت العقول في معارك التضليل واصبحت المشاكل المصيرية للامة تطبع حلولها بالهواية والارتجال . وتلد جانب منا فكر عدونا وحمل شعاراته لينقذنا فانقذ عدونا .

فهذا يتكلم بلغة عصر القوميات ولم لا ، فالغرب في نهضته تمحور حولها وغاب عنه نتيجة للتسرع وعدم الغوص في العمق ، انها افرازات لهموم الغرب ومسيرته انطلقت ، في البداية مزكية بعوامل موضوعية ، من تصارع الاقليات مع الجماعات المسيطرة لتشكل اطارا لوطنيات ضيقة بانتصارها وتتقوّل باسم السيادة والدستور لتصبح دولا ، تتطلع الى وطنيات كبرى ( من حدة ايطاليا سنة 1859 الى وحدة المانيا سنة 1866 - 1870 حتى النازية وطموحاتها للوطنية الاوربية ، وحركة البولنجيزم في

فرنسا ... ) وخصوصا تجربة الامبراطورية النمساوية الهنغارية التي حاولت خلق وطنية كبرى تجمع توليفيا : التشيكي ، والسلافي ، والسلفاني ، والكرائوني ، في اطار تنظيم سياسي ولكنها فشلت ... وفي عقر دارها وقبل ان يقلد المرتجلون عندنا لهذه الوحدات القومية التوليفية المفتعلة التي تلد لتموت .

ثم جاء من يتكلم عن اكتشافه لمعجزة الخلاص لامتنا باسم العلمانية، لقد كان خلاص الغرب بفضل العلمانية فلم تكون لنا ايضا ؟ . لا شك ان الغرب بعد عصوره الوسيطة المظلمة وتحجر العقل في ظل بعض الانسقة الكنسية التي فسرت المسيح ( عليه السلام ) لحسابها لا لحساب مسيحته السمحة ، فمرت الانسان لديهم من عقلانيته ، فلا يكفر الا باذن منها ولا يتكلم الا بحسبان ، والقت به بين سحب التغميض وضباب التجريد وميتافيزيقاته ، عرف ردود فعل مع بزوغ عصر النهضة عندهم وقد اسهم فيه كما هو معروف ومسلم به الآن ، العقل المسلم العربي كمجرد مثال ( ابن رشد وما حوله ) ردود الفعل هذه تجسدت اولا في تحفظه على سلوك الكنيسة لا على التعاليم المسيحية ، ليحول التحفظ الى نقد ، واعتراض ، وتمرد ، ومعارضة ، باسم العلمانية بمعنى علمنة التعليم والمستشفيات ، واستبعاد الكنيسة من ممارسة السلطة السياسية والادارية ... هذه همومهم .

الف عام لديهم او ما يزيد من عصور وسطية عانى الفكر والعقل فيها من الظلمات آلت الى طرح العلمانية كبديل ، ولكن بالنسبة لنا الف عام او يزيد من عصوره الاشراق وحرقة الفكر والعقل ، علوما وفنونا وعمرانا من مشارف الصين الى اعماق اوروبا مارة ببغداد ودمشق ، والقاهرة ، وفاس ، واشبيلية ، وقرطبة ، في ظل الاسلام ، وتفتح ، وعطائه مد الارض ، وشكل التاريخ ، ووجد اللسان وعبا الوجدان ، مقومات القومية الحققة التي تتمحور حوله كمقيدة وانتماء وكيان ، وتتحزم بالعروببة اطارا ولسانا . يقولونها علمانية باسم المحاكاة والتقليد بهدف التعتيم والتغميض ، ونقولها اسلامية باسم الالتزام ، والتاريخ بهدف الاشراق والتأصيل .

لقد غصت ساحتنا الفكرية المعاصرة ببقايا موائد تجارب الغرب ( بشقيه الليبرالي والماركسي ) لانقاذنا بالفتات ، وافتعال الاشكاليات ، تاركة جوهر ما حقق الغرب من تقدم علمي مكثف استأنسه تطبيقيا في

تكنولوجيا التصنيع وال عمران ، ومنهجيا في تنوع المعرفة وتخصصها وتخصيصها . واقتنا هذا الفتات لنضيف الى همومنا الموضوعية والمزمنة هموم الدخيل ، ثم هموم حلول ما افتعلناه فأصبح لدينا اشكاليات اساسية نابعة من واقعنا بفقره ، وجهله ، ومرضه ، واشكاليات مفتعلة دخيلة نتلهى بها وتمتص جانبا كبيرا من قدراتنا جسديا وفكريا ، تعلقنا بالفروع والهوامش وتركنا الجذور والاصول ، وغرقنا في مشاكل حلول المشاكل ، فتعددت الحلول ليصبح الحل هو غيبة الحل ... وتوالى هزائم الانسان العربي منطلقا من داخل ذاته ، قبل ان تتسع وتتسع وتندخل في هزائم الآخرين له ولامته ودخلنا في عصر العتمة والردة ...

وطرح التساؤل العريض كيف وقع هذا ، فكل شيء معطاء في امتنا من مبادئ خالدة الى تاريخ عملاق غني بالبطولات ، الى خيرات تتدفق من تحت الاقدام ، الى شريحة عريضة تشكل الاغلبية من ملايين مؤمنة متطلعة لقد افضل لا تعرف كيف تفتعل الاشكاليات والشعارات والصراعات ، وانما تعرف كيف تلتزم بالشهادة والجهاد والاستشهاد وتقدم بسخاء كل التضحيات . كل شيء معطاء في امتنا لدى هذا العربي المسلم القابع بوجهه السمع المشرق ولكنه ببساطة ما زال في حجرة الانتظار ، مترقبا لوئبته ليختزل بها زمنه التاريخي المتوَعك الدائر والمتراجع ، وليعبر بها كما عبر « برليف » في مشرقه ، وكما عبر الصحراء مسترجعا في مغربه وبنفس صيحته المدوية « الله اكبر » الى زمن سابق لزمانه ، مستعيدا لكل ما اخذ منه ، دون ان يفقد ما تبقى له ، هذا العربي المسلم عربي الشهادة والجهاد والاستشهاد هو الذي دحر منذ عصره الاسلامي الاول وفي الوقت المناسب السواقط ، وهزم الجزئيات النفعية ، والترسيبية في داخل ذاته ، مستلهما من الكتاب المنير ، ومستنيرا بالهدى ومتسلحا بالعلم ، في مواجهاته ومجادلاته ولا يتبع الشيطان المريد سواء في داخله او خارجه ، ولا « يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمئن به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه » ... واعيا بكل هذه المضامين القرآنية الخالدة في قوله وفعله ...

هذا العربي الذي يحمل بوضوح ، وتواضع ، ونزاهة ، والتزام ، امانة امته الاسلامية : في عقيدتها ، وانتمائها ، ووجدانها ، وكيانها ، والعربية في تربتها ومحور أرضها ، وحزامها التاريخي ، ولسانها الموحد ،

سوف يتجاوز بها لا محالة عصر الردة ، كما تجاوزها على عهد أبي بكر  
الصديق ( رضي الله عنه ) محققا الانتصار الاول على رواسب ذاته  
وارتداده الى شعوبيته ، وحماساته ، وخلفياته ، لينتصر بعد ذلك مهما  
كانت الظروف ، ومهما بلغت العوائق ، في كل المعارك وعلى كل الجبهات .

### دكتور رشدي فكار

أستاذ بجامعة محمد الخامس  
وأستاذ زائر في الجامعات العربية والأوروبية  
وعضو مشارك في أكاديمية العلوم بفرنسا





# التيارات الفكرية في صدر الإسلام

للككتور: إبراهيم مركات

طابع الحياة الفكرية :

اختص القرآن بكونه الكتاب السماوي الوحيد الذي نزل ليكون كتاب علم وعمل بمجرد نزول الآيات الأولى منه (سورة العلق) : وقد نزل القرآن ليضع حدا للتخلف الحضاري الشامل والذي اختلفت درجاته وأوضاعه بحسب الأمم . غير أن ما يشير الاهتمام حقا ، هو أن هداية هذه الأمم تنطلق من إحدى أشدها تخلفا ، ثم تكون على يد شخص لا يقرأ ولا يكتب . ومن ثم فإن طابع الحياة الفكرية في صدر الإسلام ينطلق من التوعية في إطار المعرفة والتوجيه الشامل للإنسان في أخلاقه ومعاشه واكتسابه للخبرات واستقرائه للجزئيات وربط حياته المادية بالروحية . لقد اجتاز صدر الإسلام مرحلة النشوء الفكري المبني على تجميع الجزئيات والارتباط في الوقت ذاته بالنصوص وبالواقع السياسي والعقلي والاجتماعي للمجتمع الإسلامي ، لأن العرب ليسوا وحدهم في الميدان ، وعملهم قبل كل شيء ، السير مع القافلة التي تحمل البضاعة الفكرية للجميع والتي يظل القرآن والسنة هاديها الأمين والعقل مفتاح تقدمها المكين . وهكذا روي عن الرسول وخلفائه عديد من الأحاديث أو الأقوال في تقدير العلم وما يتعلق بالفكر كقوله ( ص ) : إذا أعطي الناس العلم ومنعوا العمل وتحابوا باللسن وتباغضوا بالقلوب وتقاطعوا في الأرحام ، لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم (1) . وقال : فضل العلم خير من فضل العبادة . وقال علي : محبة العلم دين يدان به : به يكسب الإنسان الطاعة في حياته ، وجميل الأحدث بعد وفاته ، والعلم حاكم ، والمال محكوم عليه (2) . ومن أقوال

(1) ابن عبد ربّه ، عقد ، 2 ، 80 .

(2) ن. م. ص. 69 .

عمر : تعلموا كتاب الله تعرفوا به ، واعملوا به تكونوا من أهله (3) ، ولا يكاد صحابي بارز أو مثقف ذو عطاء في الاسلام لم يرد له قول في اكتساب المعرفة إذا لم يكن من صناعها . وذلك الى جانب التقدير العظيم للسدي خص به العلم وأصحابه في القراءان . ( هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون .. يرفع الله الذين آمنوا والذين أوتوا العلم درجات ) الى غير ذلك من الآيات العديدة .

وبهذه الروح انطلقت التوعية الفكرية والدينية في الاسلام من مسجد الرسول وبينته ومجالسه ثم من الصحابة والقراء الذين أصبحوا يعدون بالآلاف ويمارسون حقهم في النضال المذهبي . وهكذا فان أول نواة للجامعة في الاسلام هي المسجد النبوي بالمدينة والذي قام بدور الجامعة الشعبية والدينية ، كما كون آلاف الاطر في صدر الاسلام وبعده .

تنوعت المعرفة في العصر الراشدي الى فرعين :

1 - معرفة مكتسبة بالفطرة والتجارب المتأصلة للعرب .

2 - معرفة تخضع للحاجة المباشرة والبيئة انعماء للمجتمع الاسلامي وهي في صدر الاسلام من عمل العرب ، مع مساهمة طيبة لعناصر من غيرهم . ويمكن أن ندخل في الصنف الاول ، الفراسة والقيافة وعلم الانساب وحتى الشعر ، بينما يشمل الصنف الثاني دراسة القراءان حفظا وتفسيرا والحديث والفقه والفلسفة الدينية والسياسية .

وكان لدى العرب من قديم معرفة طيبة بالانواء وطبائع الحيوان والنبات واستخراج المياه الجوفية وما يتعلق بالطبيعة التي تحيط بهم عموما ، وستدون هذه الاشياء تدوينا دقيقا ، ابتداء من اواخر القرن الاول الهجري لتكون معتمدا لدارسي اللغة وواضعي المعاجم ، ومن ثم فصدر الاسلام لم يكن بحاجة ملحة الى دراسة اللغة بكيفية مباشرة ، حيث ترك ذلك لمعلمي القراءان ، فيتعلم الاعاجم العربية عن طريق حفظه أو بمخالطة العرب ، واحتاج العرب الى الحساب ولكنه اقتصر على الموظفين المحاسبين يتعلمونه عن يتقنه ، ولم يلتفت صدر الاسلام الى نشر او تلقين علوم لا تخدم العقيدة والمعاملات الشرعية اليومية ، ولذلك نستطيع ان نطمئن الى

(3) ن. م. ص. 76 .

ان الدور الذي قامت به النظريات المذهبية من خارجية وشيعية وغيرها ، سيكون على بساطته شكلا ومنطقا ، ذا تأثير عظيم في الانفتاح تدريجيا بعد صدر الاسلام ، على الفلسفة بمفهومها العميق والفكر العلمي بمعناه الواسع .

كذلك فان تلقين المعرفة يظل خارج نطاق المصحف القرآني ، مقصورا على الرواية والسماع والحفظ الشفوي ، ولذلك فان المشقة كانت كبيرة في نشر المعرفة على بساطتها شكلا ومحتوى ، اذ لا احد تقريبا يتناول كتابا فضلا عن ان يؤلفه ، خارج المصحف . فمن غير المعقول ان نتحدث عن نهضة او انطلاقة علمية واسعة النطاق بالمفهوم الصحيح حتى للمعاصر الوسيط ، ولكن لا جدال في ان ما انتشر من معرفة عن طريق الاسلام في صدر الاسلام هو بالذات ما كان العرب يحتاجون اليه في ظروفهم الزمنية والمكانية ، بل هو شيء عظيم وطفرة مذهشة اذا قيست بالتخلف العربي المتجذر قبل الاسلام .

فلاول مرة بالنسبة لاجلبية العرب ستتحول المعرفة الى جهد يبذله العقل في التفكير والضبط والموازنة والتعليل والتعمق والى اشياء ترتبط بالاقتصاد والزراعة والحرب والتجارة والزواج والميراث والحقوق والواجبات ، ان كل ذلك يردد نصوصا ، ولكنه يفهم ويطبق ، وهذه مرحلة من العلم ليست بالشئ الهين :

## 1- القراءان :

ليس من شأن هذه الدراسة ان تستعيد قضايا جمع القراءان بتفصيل وما قيل في تدوين المصحف من روايات : فان المتفق عليه باختصار ان القراءان تم تدوينه في ثلاث مراحل :

1 - العهد النبوي الذي كان للرسول ( ص ) فيه كتاب وحي يدونونه كتابة من غير ان يدونه احدهم مجموعا .

2 - عهد أبي بكر الصديق الذي استعيد فيه التدوين في مصحف كامل انتقل الى عمر في خلافته ومنه الى ابنته حفصة .

3 - عهد عثمان الذي تبين فيه اختلاف الروايات بين الحفاظ ، ومن ثم اعيد التدوين من جديد بمقابلة الروايات المختلفة مع صحائف

حفصة ، واعطيت الاولوية للهجة قريش بوصفها افصح اللهجات العربية ، وساهم في هذه المرحلة النهائية من حيث كتابة المصحف العثماني كل من زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام . ولا ندري ما وجه اختيار هؤلاء الصحابة بالذات لكتابة المصحف وليس فيهم من الانصار الا واحد هو زيد بن ثابت ، وهو على كل حال اعلاهم كفاءة واشدهم اتصالا بالرسول ( ص ) . ولم يكن الاجماع تاما على ترتيب السور ، فان لابن مسعود ترتيبا مخالفا ، ولابي بن كعب ترتيبا آخر ، وكل الترتيبين ذكره ابن النديم في الفهرست ، وعلى كل فترتيب السور لا يخضع لاي اتجاه محدد . وكان عبد الله بن مسعود يناهض عملية فرض المصحف العثماني على الامصار ، لان الخليفة عثمان امر باحراق المصاحف التي تخالفه ، ورفض ابن مسعود تنفيذ تعليمات الخليفة في الكوفة .

وعلى اية حال فان معظم الروايات تم التنسيق بينها في المصحف العثماني بالرغم من خلاف جزئي في القراءات ، حيث يظهر ان الامصار لم تفرط في بعض القراءات الخاصة تمثيا مع حفاظها والملقنين لها . وفي جميع الاحوال يظل القراءان سليما في محتواه من اي تحريف او نقص او تزيد . وقد تمت عملية تدوين المصحف العثماني سنة ثلاثين (4) .

واتسع نطاق تحفيظ القراءان من عهد الخليفة عمر الذي كان يراعي في توزيع العطاء مقدار المحفوظ من القراءان (5) ، واشتد في ذلك في الحواضر والبادي حتى كان يأمر بعقاب من لا يحفظ منه شيئا ، بل ان بعض البدو ماتوا تحت ضربات السياط من اجل عدم حفظ نصيب من القراءان (6) .

واحتاج القراءان مع حفظه الى مفسرين يشرحون ما غمض منه ، وان كان فهم العرب في هذه الفترة لمحتواه اقرب وأوضح من فهم الاجيال اللاحقة ، وكلهم او جلهم يعرف لهجة قريش التي هي اهم لهجات القراءان من حيث محتواها كما .

(4) ابن النديم ، فهرست ص : 45 ، ابن الاثير ، كامل 3 ، 55 ، ابن خلدون 2 ، 1019 .

علي حسن عبد القادر ، نظرة عامة في الفقه الاسلامي ص : 90 - 105 .

(5) ابن عبد ربه عقد 1 ، 266 .

(6) صالحانسي ، رنات المثلث والمثاني ص 2 ، 273 .

وكان المفسر يدعى بالقاص . وكان أشهر المفسرين وأول من دون تفسيره هو عبد الله بن عباس الذي كان يلقي دروس التفسير على منبر البصرة (7) ، وكان القصاص يصحبون الجيوش في تنقلاتها لتفسير الآيات التي تتعلق بقضايا الجهاد والحياة اليومية .

## 2 - الحديث والفقه :

السنة النبوية تشمل أقوال النبي وأفعاله ، وأقواله هي الأحاديث التي القاها في مجالس عامة أو خاصة أو سمعها منه أفراد منفردون ، وهي تتم القرءان من حيث التفاصيل ، وتبدو السنة في مجموعها ضرورية للتعرف على الخطوط الأساسية للفقه الاسلامي من حيث العبادات والمعاملات ، وإذا فالفقه يظل في صدر الاسلام فقه قرءان وسنة بالدرجة الاولى ، ولكن دور الاجتهاد فيه مع ذلك دور طيب . والمحدثون في العصر الراشدي كثيرون منهم أبو هريرة وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت والخلفاء الاربعة وعبد الله بن عمر وآخرون كثيرون رجالا ونساء . ولكن أبرز رواة الحديث عائشة بنت أبي بكر وزوجة الرسول (ص) .

والواقع ان الفقه كان لا يزال بعيدا عن التجميع والتدوين ، بل ان مما يلفت النظر ان يسبق تدوين الفقه تدوين معظم مدونات الحديث الأساسية ، لان النوازل كثيرة والمسلمون قد صاروا بحاجة الى دراسات مفصلة لما يهمهم من القوانين الدنيوية ، وكل هذه الاشياء ستأخر الى بداية العصر العباسي وما وراءها .

وقد اعتبر علي حسن عبد القادر (8) ان مصادر التشريع في العهد النبوي كانت هي : العرف العربي ، والقرءان واجتهاد الرسول .

وإذا راعينا وجود اعراف أخرى بالبلاد المفتوحة في العصر الراشدي فتصبح مصادر التشريع حينئذ هي : (1) العرف لدى المجتمعات الاسلامية . (2) القرءان . (3) السنة . (4) اجتهاد الصحابة وآراءهم . وهنا لا ينبغي ان يعتبر الا الذين برهنوا عن تمرسهم بالقرءان والحديث

(7) جاحظ ، بيان ، 1 ، 345 .

(8) علي حسن ، نظرة عامة في تاريخ الفقه الاسلامي ص : 54 .

وممارسة الأحكام ، أذ ليس كل من نطق برأي أو حكم أو روى حديثا يضاف إلى سلسلة الأئمة .

ولما كان الاجتهاد يفتح بابا للخلاف عند تعدد الآراء ، فقد نشأ الخلاف بين كبار الصحابة أيضا في أمور معينة تتعلق بالعبادات والعبادات ، ورد هذا الخلاف عند بعض المتأخرين إلى مدى اجتهاد الصحابي في فهم القرآن أو الحديث أو أعمال النبي ( ص ) ( 9 ) . ومن ثم فلا يوجد عمليا إجماع حقيقي للصحابة في كل الأحكام والنوازل ، ولكن يمكن اعتبار رأي الأغلبية إجماعا ( 10 ) ، وبدون ذلك لا يصح أن يقال أن هناك اجتهادا في هذا العصر .

### 3 - الفلسفة الدينية والسياسية :

لم تبدأ أسس الفلسفة الدينية بالقرن الرابع الهجري بولا بالعصر الأول الذي ظهر فيه المعتزلة والاشاعرة ولا بالعصر الأموي الذي تجسمت فيه عقائد الخوارج . بل تنطلق هذه الفلسفة من القرآن الذي جادل أهل الكتاب والمجوس والطبيين ، وعلل الظواهر العلمية وربطها بالعقل والروح وأعطى للتصوف منطلقا من نبد مباهج الدنيا لو عدم الاغترار بها ، وزكى قيمة العقل والفكر في كل ما يحيط بالإنسان من ظواهر الكون والحياة ، أن الفلسفة الدينية هي قبل كل شيء ، فلسفة بيئية وتاريخية . فهي بيئية لأنها ارتبطت بواقع المجتمع الإسلامي والمجتمعات التي تتعايش معه وتتناهضه في الفكر والعقيدة ، وهي تاريخية لأنها تناولت المنطق الجدلي حول قضايا الإيمان والعقيدة لشعوب بينها من باد وانقرض ، وبينها من تطورا وحافظ على مفاهيمه القديمة . فليس عجيبا والحالة هذه أن يكون عصر الراشدين بما ضمه من تناقضات سياسية على الاخص ، عصر مراجعة لا فحسب لفلسفة الحكم التي لم يحدد العهد النبوي صيغتها كاملة خارج نطاق فكرة الشورى ، بل كذلك لموقف المسلم من الحياة ومن هؤلاء الذين لا يعتقدون اعتقاده في إطار مذهبي معين ، أن هذه المراجعة في العصر الراشدي لا تبطل أسس الإسلام كما وضعت في العهد النبوي ، ولكنها تقدم مفاهيم جديدة تختلف خدمتها للإسلام بين السلب والإيجاب .

( 9 ) ن . م . ص . 87 - 88 .

( 10 ) ن . م . ص : 89 - 90 . وراجع سلسلة الرواة عن النبي ( ص ) في المنتخب من ذيل المذيل للطبري ص : 36 - 65 . ومن النساء : ن . م . ص : 81 - 87 .

#### 4 - الفكر الصوفي :

نجد هذا الفكر ينطلق اذا :

— قبل كل شيء ، من القرآن الذي يحذر المسلمين من الاغترار بنعيم الدنيا ويعددهم بحياة اسعد في الآخرة ، اذا استعدوا لها بالعبادة والعمل الصالح ، وفي كل حال ليست دعوة القرآن والاسلام اصلا الى التقشف المطلق .

— ثانيا : سنة الاعتكاف الذي هو ملازمة المسجد أياما معدودة للعبادة والانقطاع للتأمل والذكر .

ثالثا : الدعوة الملحة من الراشدين بعد دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم الى احترام المنقطعين للعبادة من غير المسلمين وإلى عدم الاطمئنان الى خيرات الفتوح والمغانم والتعامل المستمر مع الآخرة من طريق الاحسان وبناء المساجد والتطوع للجهاد مجردا عن أي غرض دنيوي .

فالتصوف الاسلامي الاصيل هو تصوف سني من عطاء الحضارة القرآنية وليس مجلوبا من افكار الهنود ولا الفرس ، وانما الذي طرا ان هذه الافكار وغيرها ستأتي في فترة لاحقة من طريق الدراسات الفلسفية وسيؤثر بها الفكر الصوفي في المشرق اكثر مما يتأثر بها الفكر المغربي .

ومع دعوة الرسول واغلب الصحابة الرئيسيين الى الاقتصار من متع الحياة على ما لا يصرف المومن عن اهتماماته الدنيوية والاجتماعية ولا عن تخصص وقت كاف للعبادة التي هي مجاهدة نفسية ، فان اباذر القفاري انفرد بنظرية الزام المجتمع بالزهد والتخلي عما عدا الحد الأدنى من القوت اليومي لصالح الجماعة التي هي بحاجة اليه ، ولم تمر هذه الدعوة كصيحة في واد ، فقد احدثت ثوبا في اوساط المجتمع الاسلامي ، وكان لها اثرها المباشر والبعيد .

وابو ذر هو جندب بن جنادة ( بضم الجيمين ) من غفارة التي تنتمي الى كندة (11) ، وهو خامس من دخلوا في الاسلام في العهد النبوي .

(11) حافظ عيسى ، 1 ، 33 .

وروى احاديث كثيرة عن الرسول ( ص ) . وانتقل الى الشام عند تولية ابي بكر الصديق ، وقيل ان عبد الله بن سبأ اتصل به ولفت نظره الى ما يقوله معاوية عامل الشام من ان المال مال الله ولا يقول مال المسلمين كانه يريد ان يستأثر بهذا المال دونهم ويتعلق بالسلطة الالهية ، ودخل ابو ذر على معاوية فأخذ عليه ذلك والتزم معاوية ان يقول ان المال ما للمسلمين ، ثم دعا ابو ذر بالشام الى تنازل الاغنياء عن اموالهم للفقراء ، ووجد هؤلاء في ندائه قوة تساعدهم على حمل الاغنياء على التخلي عن اموالهم للفئات غير المحظوظة ، واخيرا اضطر معاوية حفاظا على سلطته ان يستأذن عثمان في ترحيله ، فأمر بنقله الى المدينة مع حسن معاملته .

ولما استقبله عثمان استفسره عما يشكو منه اغنياء الشام ، فقال : لا ينبغي ان يقال مال الله ، ولا ينبغي للاغنياء ان يقتنوا مالا . فقال : يا ابا ذر، علي ان اقضي ما علي واخذ ما على الرعية ، ولا ينبغي ان أجبرهم على الزهد وادعوهم الى الاقتصاد . على ان ابا ذر واصل دعوته بالمدينة ، ثم استأذن الخليفة في الاستقرار بضواحيها ، وخصص له عثمان ما يقوم به فكان لا يترك شيئا ويتصدق بما اخذ . اما معاوية فقد طرد أسرته التي التحقت به في الربرة من ضواحي المدينة ، وجري بينه وبين كعب الاحبار نقاش بمحضر عثمان ، لان ابا ذر قال ان أداء الزكاة لا يكفي اذ لا بد ان يحسن العوسر الى الجار والقريب والمحتاج ، فقال كعب الاحبار ، ان من ادى الفريضة برئت ذمته ، فشجبه ابو ذر . وكان ابو ذر يتردد على المدينة بطلب من الخليفة ، وكانت وفاته سنة 32 هـ . وقد اختبر كل من معاوية وعثمان صدق دعوته بالمطاء الكثير وتبع مصيره فوجسوه لا يكاد يترك منه قوت يومه . وقد تكفل بأسرته بعد موته كل من صديقه عبد الله بن مسعود والخليفة عثمان ، وكان اخراج ابي ذر من المدينة ، من اهم المآخذ التي اخذت على عثمان خلال الثورة ضده ، وفي خضم هذه الثورة كان صوت الفئات الفقيرة التي وصفت بالفوغاء في المصادر الاسلامية اقوى الاصوات التي هتفت ضد تبذير ثروات الامة واستيلاء مجموعة من الانتهازيين على مقاليد الحكم (12) .

(12) راجع حول ابي ذر : طبري 5 ، 66 و 80 ، ابن الاثير ، كامل 3 ، 56 و 67 ، ابن تفرج ، نجوم 89 ، ابن خلدون 2 ، 1028 ، ووردت بعض اقواله في المقصد الفريد ، والبيان للجاحظ وغيرهما . وانظر ايضا ، الزركلي ، اعلام ( جندب ) .

وتعد نظرية أبي ذر ، في استفادة الجميع من ثروات المحظوظين أول دعوة اشتراكية ثورية في الاسلام . والتزام أبي ذر الصمت الى عهد عثمان له أكثر من دلالة على التطور السلبي الذي حصل في إعادة توزيع الثروات بعد انخليفة عمر .

## 5 - التشيع :

هو مذهب القائلين بامامة علي وخلافته ( نصا ووصية ، اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج من اولاده ) ، هكذا عرف الشهرستاني مذهب التشيع (13) الذي يختلف بين الاعتدال والتطرف .

على ان عليا اذا كان له مناصرون قبل توليه الخلافة ، فان دور المتطرفين منهم انما يبرز أكثر فأكثر بعد توليته ، وهم الذين تزعمهم عبد الله بن سبأ الذي كان يهوديا ثم أسلم نفاقا وفتح باب الغلو في التشيع حتى زعم ان عليا حي لم يست لان الذات الالهية حلت فيه وانه سيظهر مرة أخرى لتطهير الارض من الجور وان تناسخ الطبيعة الالهية تنتقل تباعا الى الائمة بعده وذلك ما يسمى بالرجعة (14) . ومعلوم أن فكرة الرجعة موجودة في الديانة اليهودية بالنسبة لموسى . وفي المسيحية بالنسبة لعيسى ، لذلك كانت نظرية السبابة في هذا العصر المبكر من الاسلام عملا تخريبيا يتجلى فيه الاثر العميق للفكر اليهودي لا سيما بعد ترحيل يهود الحجاز الى الشام والعراق . ومن ثم فان فكرة المهدي المنتظر وجدت سوقا رائجة في الاوساط الشعبية بالعالم الاسلامي عبر القرون .

كذلك ظهرت الامامية في عهد علي ، بزعامة علي بن اسماعيل بن هيثم التمار ، وهم القائلون بامامة علي بالنص ومن غير تعريض بالوصف . ومما استدلوا به من اقوال النبي ( ص ) : أقضاكم علي ، وقالوا ان الامامة لا معنى لها الا ان يكون أقضى القضاة في كل حادثة على انهم لم يتفقوا في تعيين الائمة بعد الحسن والحسين وعلي بن الحسين . وان كانت هذه مرحلة لاحقة وليست مرحلة صدر الاسلام . وفيهم من طعنوا في كبار الصحابة

(13) الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص : 174 .

(14) ن. م. ص. مقرئزي - خط ط. 3 ، 310 .

واعتبروا الراشدين الثلاثة قبل علي مفتصبين للخلافة . وقد تفرق الامامية الى فرق كثيرة لا يهم تفصيلها وآراؤها هذه الدراسة .

ان التنظيمات الشيعية قد تعددت بعد العصر الراشدي لعدة أسباب منها التعاطف مع أسرة معينة من أهل البيت ومنها النفوذ الروحي لهذا الامام او ذلك ، ودور التلاميذ والعاطفين ، وفي جميع (15) الاحوال كان الغلاة اقوى نفوذا واكبر عددا كما حدث بالشام والعراق وفارس ، لانهم في الغالب احكم تنظيما واميل الى العمل المسلح مع تنسيق النشاط الدعائي .

## 6 - المذهب الخارجي :

ولنقل المذاهب الخارجية ، لان بعض اختلافاتهم الرئيسية ظهرت في العصر الراشدي . وهذه الحركة مرت بثلاث مراحل :

اولا : مرحلة الطعن في التحكيم واعتزال علي وخصومه .

ثانيا : مرحلة الجدل مع علي وانصاره :

ثالثا : مرحلة التمرد وانشاء الامة تستظل بالحركة بظلالها .

ولقد فسر الشهرستاني معنى الخارجي بانه كل من خرج عن الامام الحق الذي اتفقت عليه الجماعة سواء في عهد الراشدين او بعدهم (16) ، وعلى هذا فتفسير الشهرستاني له مدلول سياسي وديني معا ، لان الخروج عن السلطة القائمة يعني القيام بتحريك مضاد والتخلي عن الالتزام ببيعة المسؤول الاكبر في الامة .

وبالرغم من كثرة الفرق الخارجية فان اهمها هي الازارقة والصفرية والاباضية ، وكلهم ظهروا اتباعا ، وقد تميز العصر الراشدي بظهور اول طائفة سبقت هؤلاء وسموا بالحكمة ، كما سمووا بالحرورية ، ومنهم تكونت مجموعة الازارقة ، ومن زعماء المحكمة عبد الله بن الكواء ، وعبد الله بن وهب

(15) الشهرستاني م. م. س. ص. 162 . العقري م. م. ص. 300

(16) شهرستاني م. م. س. ص. 114 .

الراسبي وعروة بن جرير . وطعن المحكمة في التحكيم في خلافة علي . وقالوا بامامة غير القرشي وبامامة اي مسلم توفرت فيه الشروط المطلوبة لا سيما اقامة العدل ، ولذلك كانوا لا يطعنون في خلافة العمرين ويطعنون في عثمان ثم في علي لمجرد قبوله التحكيم .

ولكني يطبق المحكمة مذهبه سياسيا كما سيطبقونه عقائديا ، فقد بايعوا بالامامة أحد زعمائهم وهو عبد الله الراسبي سنة 37 هـ .

ولم يتصد علي لمحاربتهم على الفور ، فقد جادلهم جدالا عقائديا اما مباشرة او عن طريق عبد الله بن عباس (17) الذي يعد أبرز مفكري الاسلام في العصر الراشدي . واذا كان العربي من طبيعته ان يجادل في مسائل الحكم كما دلت على ذلك احداث بيعة أبي بكر وفتنة عثمان فان قضية التحكيم ، وبالتالي ظهور الخوارج فتح المجال لأول مرة لجدل عقائدي لم يات أبدا من اي تأثير اجنبي ، بل هو جدل داخل المجتمع العربي بالذات ، ثم ان الخوارج ينتقلون على الفور بعد وقائعهم مع علي والتي انهزموا فيها وقتل آلاف منهم الى عمان وكرمان وسجستان والجزيرة واليمن (18) ، وهناك يحظى المذهب الخارجي باقبال كبير لانه يرضي طموحات العناصر غير القرشية وغير العربية في اختيار الامام او الائمة حسب ميثاقها المناهض للاوليغارشية .

واذا كان الاتجاه السياسي يجمع الخوارج على طريق واحد ، فان الاتجاه العقائدي المختلف ، يفرق بينهم الى حد يبدو فيه التناقض أحيانا ، وبهذا الصدد يبدو الازارقة كأول فرقة متطرفة بين الخوارج ، وهم انصار نافع بين الازرق من تلاميذ عبد الله بن عباس واصدقائه القدامى ، ومن مذهبه (19) :

اولا : جواز قتل الاطفال والقعدة اي المتخلفين عن القتال ، ونساء من ليس على مذهبهم .

ثانيا : استحلال الامانة ، اي امانة المخالفين للمذهب - على ان تكون فيثا .

(17) المبرد ، كامل ، 103 3 و 23 ، ابن عبد ربه عقد 2 ، 606 - 207 . وذكر ابن النديم في الفهرست ص : 272 ، مؤلفات متأخرة للخوارج .

(18) شهرستاني ، ملل 1 ، 117 .

(19) ابن حزم ، الفصل 4 ، 189 ، مقرئ خط 3 ، 307 ، شهرستاني ملل 1 ، 118 .

ثالثا : ابطال رجس الزائبي المحصن .

رابعا : فرض الصلاة والصيام على الحائض .

خامسا : الحكم بأن اطفال المشركين في النار مع آبائهم .

سادسا : تكفير مرتكب الكبيرة مع خلوده في النار .

سابعا : عدم جواز التقيّة قولا وفعلًا .

ثامنا : تكفير علي .

على أن النشاط السياسي للازارقة لا يبرز الا ابتداء من ثورة عبد الله ابن الزبير ، وقد خالفهم النجدات ، وهم انصار نجدة ابن عويمر الحنفي الذي خرج باليمامة ، وقد جادل نافع بن الاررق ، وانشأ مذهبا جديدا انتشر في عهد ثورة عبد الله بن الزبير ، وهم معتدلون بالقياس الى الازارقة (20) .

ومن المخالفين الاولين لعبد الله بن وهب جماعة النخيلة الذين ظهروا بعد الحروريين وكانوا قد فضلوا التزام الحياء ونجاة علي وخصومه ، ولكنهم ما لبثوا ان تمردوا على علي ، فقاتلهم ولم يبق منهم الا افراد قلائل (21) .

وبالرغم من ظهور فرق كثيرة من الخوارج فقد انقرض معظمها بعد ظهورها بفترة تختلف من جيل الى بضعة اجيال ، فالازارقة انتهى أمرهم بعد حوالي عشرين سنة من ظهورهم . وتحدث ابن حزم عن اختفاء ، جميع النزعات الخارجية ، في القرن الخامس ( 11 م ) باستثناء الصفرية والاباضية .

ويمكن القول دون مجازفة ، ان حركة الخوارج تعبير ذاتي وتلقائي عن اتجاهات المجتمع البدوي المتحمس للايمان الصلب بقطع النظر عما تحمله الروح العقائدية من بعد عن الرافة والحرية المذهبية ، بينما تجد الشيعة انصارها على الخصوص في المراكز الحضرية التي يمكن ان تحتضن

(20) مبرد ، كامل ، 3 ، 105 و 124 - 91 و 170 - 171 ابن عبد ربه ، عقد 2-12-2 مقريزي ، خطط ، 3 ، 307 .

(21) مبرد ، كامل ، 3 ، 140 .

الاسرار وتأخذ بالتقية اكثر مما هو الشأن لدى المجتمع البدوي الذي يميل الى الوضوح والصراحة . وان لم يكن هذا الحكم مطلقا بالنسبة للمجتمعين معا .

وما من دعوة في الاسلام وجدت نصيرا قويا في المرأة كدعوة الخوارج . ان المرأة تذكرنا هنا باختبا المتأخرة في الثورة الفرنسية والتي عبرت ايما تعبير عن استيائها من الظلم والتجويع والهيمنة البورجوازية وهكذا دفعت المرأة الخارجية بالرجل الخارجي انطلاقا من العصر الراشدي الى الثورة والمغامرة والتضحية بالنفس في سبيل العقيدة ، وجادلت الحكام مثله وخطبت وعبرت بالشعر وبحضورها في المعامع عن نفس الطموحات التي دافع عنها الرجل (22) .

## 7 - الادب :

لقد يكون تجوزا ، الحديث عن الادب كمستوى معين للثقافة العامة يبرز الشعر والنثر فيهما بأوفر نصيب فحتى العهد الاموي لن يحظى بهذا الصنف من المثقفين ، على نطاق واسع على الاقل ، ومع ذلك فالشعر والنثر ما يزالان اقرب الى الفطرة منهما الى الصنعة ، فهذا الشعر والنثر غير المصنوع او المصنع ، مع وجود مثقفين يتوفرون على معارف عامة من مستوى عال هو الذي يجعلنا ندرك أن ثمة بوادر لوجود ادب فطري في صدر الاسلام كالذي يمثله زيد بن ثابت وعبد الله بن عباس وكعب الاحبار والذين لقحوا مواهبهم في الشعر والنثر بثقافة مستمدة من الاسلام قرآنا وسنة واجتهادا . ثم هناك في الصف الآخر شعراء ، كرسوا حياتهم للشعر ، بينما نجد في خطب الراشدين وعدد من قادة الجيوش والولاة وغيرهم نماذج جيدة للنثر المطبوع المتأثر بمصطلحات الدين شأن الشعر ايضا في اغلب الاحوال . لقد كان العصر اذا ، عصر ادب اسلامي يستبعد الغزل والخمریات ويحتفظ بما عداها من فنون الشعر التقليدية ، بل أن المدح لا يجد له مجالا كافيا لدى حكام اغلبهم يمارس شعائر الدين بصرامة ولا يمكن ان ينقاد للمتملقين حيث يوجد رأي عام يرفع عقيرته ضد الاسراف وسوء التصرف في اموال الامية ، ومع ذلك فان المدح لم يختف ، ولا سيما ما كان الى الصدق اقرب منه الى التكسب .

(22) جاحظ ، بيسان ، 375 1 ، مبرد كامل ، 3 ، 146 .

وفد تعايش الشعر والنشر مع الاحداث السياسية وكانا لسانها المعبر في عصر لم يوجه اهتمامه الا لتدوين القرءان وحده تقريبا . وهكذا فان مقتل الهرمزان على يد عبد الله بن عمر اثار جدلا حقيقيا بين الذين اتهموه بقتل شخص لم يتأكد تأمره على قتل عمر ، وبين عبيد الله وأنصاره ، وفي ذلك يقول زياد بن لبيد الانصاري يخاطب عبيد الله (23) :

اصبت دما والله في غير حله حراما وقتل الهرمزان له خطر

وأسم الخوارج بوفير حظ في اغناء الشعر السياسي بقصائدهم العفوية التي تعبر عن ثورتهم واسترخاصهم للدماء البشرية مهما كانت بريئة ، فبعد مقتل علي الذي كان ضمن شروط صداق قطام لقاتله ابن ملجم قال احدهم : (24)

فلم ارمها ساقه ذو سماحة كمر قطام بين غير مبهم :  
ثلاثة آلاف وعبد وقينة وقتل علي بالحسام المسمم  
فلا مهر أغلى من علي وان علا . ولا فتك الا دون فتك ابن ملجم

وقال ابن ابي مياس المرادي الخارجي حول مقتل علي : (25)

ونحن خلعنا ملكه من نظامه بضربة سيف اذ علا وتجبـرا  
ونحن كرام في الصباح اعززة اذا المرء بالموت ارتدى وتـأزرا

وكان اثر فنون الشعر عطاء في هذا العصر هو الشعر الحربي الذي تناول حروب العرب الداخلية كحروب الردة وصفين ، والخارجية كحروب الشام والعراق ، وكانت الانتصارات والاعمال البطولية مناسبة للتفاخر والتباهي بين الاوساط العربية ، حيث تظل المؤثرات القبلية بعيدة عن أن يرحزها الاسلام عمليا وان حاربها شريعة وفكرا .

يقول الطاهر بن ابي هالة الذي مزق جموع قبيلة « الاخابت » وأنصارهم في حروب الردة بساحل تهامة : (26)

(23) طبري 5 ، 41 ، 42 ، ابن الاثير ، كامل 3 ، 39 ، 40 .

(24) مقدسي ، بد 5 ، 233 .

(25) ابن الاثير ، 3 ، 198 .

(26) ابن الاثير ، 2 ، 254 ( مع تعليق محققه ) .

فلم ترعيني مثل يوم رأيتـــــــــــــــــه  
قتلتهم ما بين قنة خامــــــــــــــــر  
بجنب صحار في جموع الاخابث  
الى القيعه الحمراء ذات النبائث  
وفئنا بأموال الاخابث عنــــــــــــــــوة .  
جهارا ولم تحفل بتلك الهتاهث

ولم يكن الطاهر بن ابي هالة هو القائد الوحيد الذي أسهم في الشعر  
الحربي ، بل لقد كانت موضحة العصر ان يتولى القادة أنفسهم التعبير عن  
مفاخرهم الحربية ، وهذا المثنى بن حارثة من أبرز القادة في عهد أبي بكر  
وعمر يقول مفاخره بكبس سوق الخنافس قرب الأنبار بالعراق حيث استولى  
على أموال « بكر » النصرانية (27) :

صبحنا بالخنافس جمع بــــــــــــــــر  
بفتيان الوغى من كل حــــــــــــــــي  
وحيا من قضاة غير مــــــــــــــــيل  
تباري في الحوادث كل جــــــــــــــــيل  
نسفنا سوقهم والخيل رود  
من التطواف والشرب البخيـل

ونحن لا نجد في مثل هذا الشعر ما يميزه عن مفاخرات عنتره واضرابه  
من شعراء الجاهلية . واعطت معارك القادسية فيضا من الشعر جرى على  
لسان قواد من الجيش وغيرهم من المحاربين . وتميز هذا الشعر بنصه  
على أسماء عدد من قادة الفرس البارزين الذين سقطوا صرعى على يد  
قائلي الشعر ، يقول طلحة بن خويلد الاسدي (8) :

انا ضربت الجالينوس ضربــــــــــــــــة  
واشد زهير بن عبد شمس البجلي (29) :

انا زهير وابن عبد شــــــــــــــــمس  
رستم ذا النخوة والدمــــــــــــــــقس  
اوديت بالسيف عظيم الفــــــــــــــــرس  
اطعت ربي وشفيت نــــــــــــــــفسي  
ونسبت لمحارب مجهول الاسم قصيدة افتتحها بالنسيب ثم وصف  
اهوال المعركة وذكر أسماء بعض الشهداء (30) :

(27) ياقوت ، معجم البلدان ، مادة خنافس .

(28) بـلـاذري ، فتوح ، 363 .

(29) ن . م . وص .

(30) ياقوت م ، س ، مادة قادسية .

إذا برزت منهم الينا كتيبة      أتونا بأخرى كالجبال تمور  
فضاربتهم حتى تفرق جمعهم      وطاعنت أني بالطعان مهيـر  
وعمرؤ أبو نور شهيد ، وهاشم      وقيس ونعمان الفتى وجريـر

ويظهر أن هؤلاء الشهداء كانوا من جماعة ذوي الرأي والفصاحة الذين طلب منهم أن يتولوا « تحريض الناس على القتال » (31) بل إن مما يشير الانتباه أن حضور الشعراء في حروب القادسية كان مطلوباً بصفة رسمية ، حيث كان من بينهم الشماخ والحطيئة والمبدي وعبد بن الطيب وآخرون (32) . وإذا عرفنا أن معارك القادسية كانت في عهد عمر بن الخطاب ، تأكدنا من أن الشعر لم يحارب إلا إذا كان للمجئون والمتع المحرمة . وقد نالت مختلف المعارك ضد الفرس والروم والفئات التي حاربها العرب ، نصيبها من الانتاج الشعري الذي يظل مطبوعاً في جملة بطابع الفخر والارتياح لمصرع الآخرين ، دون أن يتدخل فيه الحس الديني بمؤثرات تستحق الذكر ، خلافاً لأبواب أخرى من الشعر ، بل إن أدب الخوارج الذين يقاتلون أخوانهم المسلمين أعرق في المؤثرات الدينية من أدب غيرهم .

واتخذ الشعر في حرب الجمل اتجاهها خاصاً من حيث الشكل ، فهو في أكثره رجز عادي أو مكون من ثلاثة أشطار ، والشعر من هذا النوع أقرب منالاً وأكثر عفوية ، أما من حيث المضمون ، فهو أما تعبير عن التضامن مع عائشة وانصارها وتنويه بعثمان ، وأما وقوف بجانب علي وقضيته ، مع هجاء عائشة كسيدة أولى للامة ، اقحمت نفسها في حرب اخوة ، ولكنه في عدة نماذج يعطي للروح العشائرية الدفينة منعشاً لم تكن لتجده في الحروب التي قامت ضد عدو مشترك . وعلى كل فإن أدب « الجمل » يمثل نموذجاً لشراسة الحرب التي خاضها الفريقان وتصلب كل منهما في موقفه ، قال حكيم ( بضم أوله ) بن جبلة من انصار علي وقد قطعت رجله وهو لا يزال مصمماً على القتال :

أقول لما جد بي زماعي      للرجل : يا رجلي لن تراعي ،  
ان معي من نجدة ذراعي

(31) ابن خلدون ، 2 ، 928 .

(32) ن. م. وص .

ولنمر ان الهمذاني في نفس الموقعة (33) :

جودت نفسي في رجال الازد      اضرب في كهولهم والمرد  
كل طويل الساعدين نهـد

وقال شخص يدعى الحارث من بني ضبة من انصار عائشة (34) :

نحن بنو ضبة اصحاب الجمل      ننعي ابن عفان بأطراف الاسل  
الموت احلى عندنا من العمل      ردوا علينا شيخنا ثم بجـلـل

وانشدت والدة شاب من انصار علي تعرض بموقف عائشة (35) :

لا هم ان مسلما دعاهم      يتلو كتاب الله لا يخشاهم  
وامهم قائمة تراهـم      ياتمرون الفـي لا تنهاهم  
قد خضبت من علق لحاهـم

وقد سالت دماء المتحاربين غزيرة في حرب صفين التي تكشفت هي  
الاخرى عن ادب شعري له مميزات الادب الحربي عامة في هذا العصر ،  
ولكن الرجز فيه اقل تداولا منه في حرب الجمل ، فهل كان الجمل نفسه  
ملهما لا شعوريا لمنشدي الرجز الذي كان اول ما استعمل من الاوزان في  
الجاهلية لحذاء الجمل نفسه ؟

وممن نسب اليهم انتاج شعري في هذه المناسبة علي بن ابي طالب  
الذي قال في معرض التنويه باحدى فرق جيشه (36) :

اذقتنا ابن حرب طائنا وضرابنا      بأسياقنا حتى تولى واحجما  
جزى الله قوما صابروا في لقائهم      لدى الموت قوما ما اعف واکرما

(33) طبري ، 5 ، 208 .

(34) ن. م. ص. 209 .

(35) ن. م. ص. 206 ، وانظر ما يتعلق بادب موقعة الجمل في ن. م. ص. : 177-223 .

(36) ابن الاثير ، كامل ، 3 ، 152 ، وانظر بعض ما قيل في صفين في ن. م. ص. 741 -

165 .

واذا كان هناك من شعر يتسم ضرورة بالصدق ونيل العاطفة بعيداً عن  
تقعقة الاوصاف البراقة فهو شعر الرثاء الذي تقدم نماذجه المخصصة  
لتأبين الرسول عليه السلام صورة تطابق تماماً عواطف أنصار الاسلام  
ورسوله ، ومن هذه النماذج ما قالته صفة بنت عبد المطلب عممة  
الرسول ( ص ) (37) :

الا يا رسول الله كنت رجاءنا      وكنت بنا برا ولم تك جافيا  
وكنت رحيماً هادياً ومعلمنا      ليك عليك اليوم من كان باكيا  
صدقت وبلغت الرسالة صادقاً      ومث صليب العود أبلغ صافيا

وشعر حسان بن ثابت أغزر شعر قبل في الرسول وقد كان لسان  
حاله تجاه خصوم النبي والاسلام . ومن رثائه (38) :

وما فقد الماضون مثل محمد      ولا مثله حتى القيامة يفقد  
تقطع عنهم منزل الوحي والهدى      وقد كان ذا نور يغور وينجد

وليس أحسن تعبير عن فجعة الجماهير في وفاة عمر من قول  
زوجته عائكة (39) :

فعمجنتي المنون بالفارس والمعل      سم يوم الهياج وانتاييب  
قل لاهل الضراء والبؤس موتوا      قد سقته المنون كأس شعوب (40)

وقد رثى عمر ، الشاعر الشماخ وآخرون (41) . وجمع حسان بين  
الدعوة الجاهلية في الاخذ بالشار ، والعاطفة الدينية ، في رثائه لعثمان (42) :

من سره الموت صرفاً لا مزاج له      فليات ماسدة في دار عثماننا  
لتسمعن وشكيا فني ديارهم      الله اكبر يا تارات عثماننا  
ضحوا بأشمط عنوان السجود به      يقطع الليل تسبيحا وقرآننا

(37) العمري ، روضة ، ص : 94 .

(38) مقدسي ، بدء ، 4 ، 69 .

(39) عمري ، م ، ص ، 193 .

(40) يقارن بما في : طبري ، 5 ، 28 ، 29 ، ابن الاثير 3 ، 96 ، 97 .

(41) مقدسي ، بدء ، 5 ، 194 .

(42) ابن عبد ربه ، عقد ، 5 ، 45 ، 46 .

وقد دخل الجدل بين أنصار عثمان وخصومه ميدان الرثاء الذي دعا الى الاخذ بشار عثمان على لسان الاولين ودافع عن قضية علي على لسان الآخرين (43) ، وكان أبو الاسود الدؤلي من أقرب الناس الى علي ، وكان يعتز بتشيعه له ، وخاطب معاوية في معرض رثائه لعلي بقوله (44) :

الا ابلغ معاوية بن حرب	فلا قرت عيون الشامتينا
أفي شهر الصيام فجعتموننا	بخير الناس طرا اجمعيننا ؟
قتلت خير من ركب لامطابنا	ورحلها ومن ركب السفيننا

أما الخوارج ومعاوية فقد هناؤا انفسهم بمقتل علي الذي مزق جموعهم بعد محاولات غير ناجحة لاختضاعهم بالحجة والتفاوض (45) ، ودافع بكر بن حسان الباهري عن شريعة الاسلام في شخص علي مهاجما في ذات الوقت قتله ابن ملجم ، وهكذا يجمع شعر صدر الاسلام في هذا الباب شمائل الهالك وهجو أعدائه (46) :

قل لابن ملجم والافدار غالبة	هدمت للدين والاسلام أركاننا
قتلت أفضل من يمشي على قدم	وأعظم الناس اسلاما وإيماننا
وأعلم الناس بالقرءان ثم بمننا	سن الرسول لنا شرعا وتبياننا
صبر النبي ومولاه وناصره	أضحت مناقبه نورا ، وبرهاننا

والحق ان المصطلحات والمعاني الاسلامية لم تنتظر العصر الراشدي لتبدأ في التأثير على الشعر العربي الاسلامي ، بل انها تظهر بسرعة في العهد النبوي الذي يتواجه فيه أنصار الاسلام مع خصومه بالحرب اللسانية والميدانية معا ، وقد أوردت كتب السيرة والتاريخ الاسلامي عدة نماذج من هذا الشعر الذي يمكن ان نعدده أول سجل تاريخي مباشر وجزئي للعهد النبوي .

أما ميدان الهجاء فقد توجه الى اشخاص بذاتهم وهم في الاغلب الاعم من كبار الشخصيات ، واستهدف الرسول عليه السلام لحملات ابن

(43) طبر 5 ، 150 - 151 و 6 ، 87 ، ابن الاثير 3 ، 96 - 97 .

(44) طبري 6 ، 87 .

(45) مقدسي 5 ، 234 .

(46) ابن الاثير 3 ، 199 ، راجع نماذج من شعر الخوارج خصوصا الصفحات 5 - 14 ، من كتاب شهر الخوارج لاحسان عباس .

الزبيري الذي أسلم فيما بعد (47) ، كما تناول الهجوم معاوية وعائشة وعلياً وآخرين ، وعلى العموم لم يكن هجواً فزيولوجياً بقدر ما كان انتقاداً لمواقف وتصرفات ، ولا شك أن الحطية بما عرف عنه من بداءة لسان وروح نفعية يعد سيد الهجائين والمداحين معا ، ومع ذلك لم يسعه وقد ارتد هو الآخر عن الإسلام إلا أن ينتقد خلافة أبي بكر دون شخصه (48) :

أطعنا رسول الله إذ كان بيننا      فبالعباد الله ، ما لا يبي بكر ؟  
أبورثها بكر إذا مات بعده ؟      وتلك ، لعمر الله ، قاصمة الظهر !

لقد ظل الشعر في عامته خلال صدر الإسلام شعر نضال ثم شعر قضايا يدافع عنها هذا الجانب أو ذاك في مختلف الفنون على قلتها حينئذ ، وتأخذ القضية باهتمام الجميع وبإصرار ، ودون تصنع ، ولذلك كان الأدب هنا تعبيراً جيداً عن أوضاع الجماهير وتطلعاتها السياسية والمذهبية ، ولكنه يخضع لما تخضع له مظاهر الحياة العامة كلها وهو التوجيه الديني وأحكام الشريعة التي لا تداري المجنون العلني كما لا ترتضي مجنون الخفاء .

وأما النثر فقد استأثر بمعظمه المسؤولون خلفاء وقادة جيوش وولاة ، أو على الأقل فهو جل ما حفظه الرواة وأبقت المصادر ، ومن نماذجه الخطب والمعاهدات والمراسلات خصوصاً التوجيهات الإدارية والسياسية ، وكذا الوصايا وبعض الأقوال المبنية على صدق التجربة وقد تذهب بعيداً في أغوار النفس البشرية . وما من شك في أن القراءان والحديث قوي في نثر العهد الراشدي ، لا سيما من حيث اقتباس آيات القراءان وبعض الأحاديث ، وعلى العموم فالخطب والوصايا والتعليمات تهتم بالدعوة إلى التقوى والإيمان والتزام العدل ، والتذكير بنعمة الإسلام ودوره في توحيد المجتمعات المومنة والتخويف من سوء المصير في الآخرة ، وتحضن المسؤولين في الأقاليم على العناية بالفئات الضعيفة وصرف أموال الأمة فيما استحققت له .

(47) هناك نماذج كثيرة من شعر ابن الزبيري في السيرة النبوية لابن هشام وكذا في تاريخ الطبري .

(48) صالحاني ، رنات المثلث ، والمثاني ، 312 2 .

وفيما يلي بعض النماذج :

أولاً : من خطبة لعمر (49) :

« ان الله عز وجل قد ولاني امركم ، وقد علمت انفع ما بحضرتكم لكم ،  
واني اسأل الله ان يعينني عليه ، وان يحرسني عنده كما حرسني عند غيره ،  
وان يلهمني العدل في قسمكم كالذي امر به ، واني امرؤ مسلم وعبد ضعيف  
الا ما اعان الله عز وجل ، ولن يغير الذي وليت من خلافتكم من خلقي شيئاً  
ان شاء الله انما العظمة لله عز وجل ، وليس للعباد منها شيء ... » .

ثانياً : عهد عياض بن غنم لاهل الرها من اراضي الروم المفتوحة (50) :

« بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا كتاب من عياض بن غنم ومن معه  
من المسلمين لاهل الرها اني امنتهم على دمائهم واموالهم وذرايرهم ونسائهم  
ومدينتهم وطواحينهم ، اذا ادوا الحق الذي عليهم : ان يصلحوا جسورنا  
ويهدوا ضالنا شهد الله وملائكته والمسلمون ... » .

ثالثاً : كتاب عثمان الى اهل الامصار يستمدهم ضد خصومه :

« بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا كتاب من عياض بن غنم ومن معه  
بالحق بشيراً ونذيراً ، فبلغ عن الله ما امره به ، ثم مضى وقد قضى الذي  
عليه وخلف فينا كتابه ، فيه حلاله وحرامه ، وبيان الامور التي قدر  
فامضاها على ما احب العباد وكرهوا ، فكان الخليفة ابو بكر رضي الله عنه ،  
وعمر رضي الله عنه . ثم ادخلت في الشورى عن غير علم ولا مسألة عن  
ملا من الامة . ثم اجمع اهل الشورى عن ملا منهم ومن الناس ، على غير  
طلب مني ولا محبة ، فعملت فيهم ما يعرفون ولا ينكرون تابعا غير مستتبع ،  
متبعا غير مبتدع ، مقتديا غير متكلف ، فلما انتهت الامور وانتكث الشر  
باهله ، بدت صفائن واهواء ، على غير اجرام ولا ترة فيما مضى ، الا امضاء  
الكتاب ، فطلبوا امرا واعلنوا غيره بغير حجة ولا عذر ، فعابوا علي اشياء مما  
كانوا يرضون ، واشياء عن ملا من اهل المدينة لا يصلح غيرها ، فصبرت  
لهم نفسي ، وكففتها عنهم منذ سنين ، وانا ارى واسمع ، فازدادوا على الله

(49) بلاذري ، فتوح ، ص : 240 .

(50) طبري ، 5 ، 105 .

جراة ، حتى اغاروا علينا في جوار رسول الله ( ص ) وحرمه وأرض الهجرة ، وثابت اليهم الاعراب فهم كالأحزاب أيام الأحزاب أو من غزانا بأحد ، إلا ما يظهرون . فمن قدر على اللحاق بنا فليحق » .

رابعاً : فقرة من كتاب عائشة زوجة الرسول ( ص ) إلى أهل الكوفة خلال استعدادها لمعركة « الجمل » (51) :

« أما بعد ، فاني أذكركم الله عز وجل والإسلام : أقيموا كتاب الله بأقامة ما فيه . اتقوا الله واعتصموا بحبله ، وكونوا مع كتابه . فانا قدمنا البصرة فدعوناهم إلى اقامة كتاب الله بأقامة حدوده ، فأجابنا الصالحون إلى ذلك ، وأستقبلنا من لا خير فيه بالسلاح ، وقالوا : لنتبعنكم عثمان ، ليرتدوا الحدود تعطيلاً ، فعاندوا ، فشهدوا علينا بالكفر ، وقالوا لنا المنكر ، فقرأنا عليهم : ( ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يدعون إلى كتاب الله ليحكم بينهم ) . فتركناهم وذلك ، فلم يمنع ذلك من كان على رأيه الأول من وضع السلاح في أصحابي ... » .

خامساً : فقرة من وصية علي لأسرته وقد كتبها أو بالأصح أملاها (52) :

« بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا ما أوصى به علي بن أبي طالب : أوصى أنه يشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأن محمدا عبده ورسوله ، أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون . ثم أن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له ، وبذلك أمرت ، وأنا من المسلمين .

ثم أوصيك يا حسن ، وجميع ولدي وأهلي بتقوى الله ربكم ، ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون ، واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ، فاني سمعت أبا القاسم ( ص ) يقول : أن صلاح ذات البين أفضل من عامة الصلاة والصيام .

(51) ن. م. ص : 181 .

(52) ن. م. ج. 6 ، 85 .

انظروا الى ذوي ارحامكم فصلوهم يهون الله عليكم الحساب. الله الله في الايتام ، فلا تعنوا افواههم ، ولا يضيعن بحضرتكم ، والله الله في جيرانكم ، فانهم وصية نبيكم ( ص ) ما زال يوضي ( به ) حتى ظننا انه سيورث ( هـ ) ، والله الله في القراءان فلا يسبقنكم به الى العمل به غيركم ... » .

هذه بعض النماذج من نشر العهد الراشدي التي لو تم تجميعها لكونت مجلدا ضخما يمثل قيمة خاصة في دراسة هذه الفترة لا من الناحية الادبية فحسب ، بل ومن النواحي السياسية والاجتماعية والاتجاهات المذهبية ايضا ، وما يقال في النشر يقال في الشعر ايضا ، وخلافا للرأي الشائع بأن هذا العصر عصر مخضرمين فهو ليس كذلك الا بالنسبة لقسم من أحيائه، والا فان القسم الاكبر ممن يمثلهم جيل علي ولاحقوه ، انما فتحوا عيونهم في احضان الاسلام وتأثروا به واثروا في اتجاهاته بالرغم من بعض الجذور العميقة التي خلفتها الافكار القبلية التي لا يختفي الكثير منها بسهولة في المجتمعات البدوية خاصة .

#### مصادر ومراجع :

- 1 - ابن الاثير علي بن محمد الجزري : الكامل ، تحقيق عبد الوهاب النجار - القاهرة ، 1348 هـ .
- 2 - ابن تغرى جمال الدين يوسف الاتابكي : النجوم الزاهرة ، في ملوك مصر والقاهرة ، دار الكتب - القاهرة ( نسخة مصورة ) .
- 3 - ابن حزم علي بن احمد : الفصل في الملل والنحل . دار المعرفة - بيروت ، 1395 هـ - 1975 م .
- 4 - ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد : كتاب العبر ، وديوان المبتدأ والخبر .. ( المتداول باسم تاريخ ابن خلدون ) . تحقيق ص. د. المنجد . دار الكتاب - بيروت ، 1956 م .
- 5 - ابن عبد ربه احمد بن محمد : العقد الفريد ، تحقيق م. س. العريان - القاهرة ، 1372 هـ - 1953 م .
- 6 - ابن النديم محمد بن اسحاق : الفهرست ، المكتبة - القاهرة ، د. ت .

- 7 - البلاذري أبو العباس أحمد بن يحيى : فتوح البلدان ، تحقيق الاخوين الطباع ، دار النشر للجامعيين - بيروت ، 1377 هـ - 1957 م .
- 8 - الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر : البيان والتبيين ، تحقيق السندي ، المكتبة التجارية - القاهرة ، 1375 هـ - 1956 م .
- 9 - ( الحافظ ) الذهبي محمد بن أحمد : العبر في خبر من غير ، تحقيق ص. د. المنجد - الكويت ، 1960 م .
- 10 - الزركلي خير الدين : الاعلام ، ط. ثالثة - القاهرة ، 1376 هـ - 1956 م .
- 11 - الشهرستاني محمد بن عبد الكريم : الملل والنحل ، تحقيق م. سيد كيلاني مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة ، 1387 هـ - 1967 م .
- 12 - صالحاني ( الاب ) انطون اليسوعي : رنات المثلث في روايات الاغاني ج : 2 ، المطبعة الكاثوليكية - بيروت 1923 م .
- 13 - الطبري أبو جعفر محمد بن جرير : تاريخ الامم والملوك . والمنتخب من ذيل المذيل ، نسخة مصورة - بيروت عن طبعة الحسينية بمصر .
- 14 - علي حسن عبد القادر : نظرة عامة في تاريخ الفقه الاسلامي ، دار الكتب الحديثة - القاهرة ، 1965 م .
- 15 - العمري ياسين بن خير الله : مذهب الروضة الفيحاء ، تحقيق رجاء السامرائي ، دار الجمهورية - بغداد ، 1386 هـ - 1966 م .
- 16 - المبرد أبو العباس أحمد بن زيد : الكامل المبرد ، تحقيق ابراهيم الدلجموني ، المطبعة الازهرية - القاهرة ، 1339 هـ .
- 17 - المقدسي مطهر بن مطهر : البدء والتاريخ ، نسخة مصورة عن طبعة باريز المنشورة سنة 1899 م .
- 18 - ياقوت شهاب الدين بن عبد الله الحموي : معجم البلدان ، دار صادر - بيروت ، 1376 هـ - 1957 م .

# العقيدة والعمل

## أيهما يؤجل الآخر ويؤثر فيه؟

للأستاذ محمد علي الوردي غلي

جاء في حديث جبريل عليه السلام أن الإسلام ( أن تشهد أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت أن استطعت إليه سبيلاً ) ، وأن الإيمان ( أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره ) لفظ صحيح مسلم .

فالإسلام والإيمان ذكرناهما في حديث جبريل لماذا ؟ لأنهما مرتبطان ببعضهما ، أحدهما يمثل الظاهر والآخر يمثل الباطن ، والظاهر والباطن هما الحقيقة الكاملة للإنسان ، لذا كثر ذكرهما في القرآن مرتبطين في أكثر من ستين آية . نحو ( والعصر أن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر ) .

وإذا كانا مرتبطين بالفعل فأيهما أصل للآخر أو تابع أو متبوع للآخر ، وما مدى الفعالية فيما بينهما ؟ ، والظاهر أن العمل تابع للإيمان ، بدليل أن العمل يتصل بالجوارح ، والجوارح تتحرك بالإرادة ، والإرادة تأتي من الضمير مكن العقيدة والإيمان ، وعليه فالعمل تابع للعقيدة ، والأصل هو العقيدة ، فإذا صلح الاعتقاد صلح العمل ، وإذا فسد الاعتقاد فسد العمل ، لذا لم يهتم الإسلام بشيء مثل ما أهتم بالعقيدة ، وفيها نزل جل القرآن وفيها جاهد الرسول صلى الله عليه وسلم طول حياته ، ولم يهتم بالأمور العسكرية أو بالأمور التنظيمية أو بإصلاح المجتمع أو بمقاومة الفساد إلا بمقدار وفي آخر الأمر ، لأن شرور الناس أفراداً وجماعات كلها تأتي من العقيدة وفساد الضمير ، فإذا أصلح الضمير وغسل من أوساخ الجاهلية ، وسوموم الجاهلية ، وصح من غفوته وعاد لرشده وارتبط بربه صلح كل شيء في الجوانب الأخرى في حياة الإنسان ، لأنها كلها تأتي من الإنسان نفسه ، فإذا أصلح هذا الإنسان بإصلاح عقيدته وتنقية ضميره ، وصار إنساناً صادقاً ذهب الفساد كله ،

وجاء الاصلاح كله ، جاء في صحيح مسلم عن النعمان بن بشير ( ض ) عن النبي ( ص ) قال : ( ... ) الا وان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله . ( الا وهي القلب ) والانسان لا يتبعض فيه شيء صالح وشيء فاسد ، واذا تظاهر كذلك في بعض الاحيان فالامر ليس كذلك ، اقترب منه ودارسه تجد احد الجانبين فيه غالبا ، والاخر تابعا ، والحكم دائما يكون للغالب ، والتابع يكون هامشيا حكمه في غيره .

والمضغة في الحديث القطعة من اللحم ، سميت بذلك لانها تمضغ في الفم لصغرها ، والمراد تصغير القلب بالنسبة الى باقي الجسد ، مع ان صلاح الجسد وفساده تابعان له ، وفي هذا الحديث تأكيد على السعي في اصلاح القلب وحمايته من الفساد ، والمراد باصلاح القلب هنا اصلاح العقل باعتبار انه قائد الجسم في تصرفات الانسان كلها ، فكما ان قائد الامة ورئيسها هو عاقلها ، كذلك قائد الجسم في الاعمال هو قلبه او عقله ، وهما مترادفان في مفهوم القرءان ، باعتبار ان الاول محل للثاني ، وان العقل يكون في القلب لا في الدماغ ، بدليل قوله تعالى : ( افلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها ) الآية 46 سورة الحج ، وقوله : ( ان في ذلك لذكرى لمن له قلب ) . الآية 37 - سورة « ق » .

فان قيل : الدين امر فطري في طبيعة الانسان ، قال تعالى : ( فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها ) الآية 30 - سورة الروم . فكيف ظل القرءان يعالجه ويدعو الناس اليه نحو ثلاث وعشرين سنة ، مع انه امر طبيعي كما قلنا ؟ الجواب ان الدين له جانبان : جانب وجداني وهو الشعور بكيونة قوة غيبية خارقة تتصرف في الانسان وسعادته وشقائه وتسييره في شؤونته وصحته ورزقه ونجاحه وفشله وحياته ومماته ، ويجد من نفسه امامها العجز الكلي والافتقار الى الاستمداد منها والاحتماء بها ، وهذا جانب فطري كما سبق ، وجانب عقلاني وهو كون هذه القوة الغيبية التي تسيّر الكون ، وتمد الانسان بالرحمة والهداية والشفاء ، تنحصر في اله واحد وهو الله تعالى وحده لا شريك له ، ولا تقبل التعدد ، قال الله تعالى : ( لو كان فيهما الهة الا الله لفسدنا ) ، 22 - الانبياء ، وقال : ( وما كان معه من اله ، اذن لذهب كل اله بما خلق ولعل بعضهم على بعض ، سبحانه الله عما يصفون ) 91 - المومنون والذين بالمعنى الوجداني كان في الجاهلية ، قال تعالى : ( ولئن سألتهم من خلق السماوات والارض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله ) ، 61 - العنكبوت ، وقال

( ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعد موتها ليقولن الله ) ، 63 - العنكبوت ، وبالمعنى التوحيدي به جاء الاسلام ، والقرءان عند ما طرح قضية التوحيد في العقيدة بين الناس لم يطرحها كمصلحة من المصالح ، وأخذ يروج لها بالوجدانيات والمغريات والاطماع ، بل طرحها كمبدأ حقيقي فكري تحرري دقيق ، لا يدرك الا بالعقل والمنطق وطول التأمل في آياته ، لذا اعتمد في الدعوة أسلوب الحوار الهادىء والجدال الرصين ، وطريق الحوار والمنطق والبرهان صعب على معظم الناس ان يستسيغوه وينقادوا له بسهولة ، لانه طريق شاق ، فيه عملية ذهنية معقدة ، وجل الناس يعيشون على البسائط والوجدانيات والتوافه ، لذا عانى (ص) في الدعوة ما عانى ، لان الدين بهذا المعنى يحتاج في نشره واقناع الناس به ، الى معاناة ووقت طويل ، انظر الى نوح عليه السلام ، فانه لبث في قومه يدعوهم الى الاسلام والتوحيد الف سنة الا خمسين عاما فما اجدى فيهم كبير فائدة حتى اخذهم الطوفان .

ولماذا لم يكتف القرءان في العقيدة ان تكون وجدانية فقط ، وأصر على ان تكون علما ايضا ؟ ، الجواب ان الوجدانيات امرها سهل سواء في النبات او الزوال ، وانها تتغير لامر او آخر لادنى سبب ، ولا استقرار لها ، والعلم امر ثابت لا يتغير ، قال في جمع الجوامع ( الادراك بلا حكم تصور ، وبحكم تصديق ، وجازمه الذي لا يقبل التغير علم ، وقابله اعتقاد ، صحيح ان طابق ، فاسد ان لم يطابق ) ، وعليه فهناك فرق بين الاعتقاد والعلم ، وان كان كلاهما يجمعهما الادراك الجازم ، الا ان الاعتقاد تصديق جازم وكفى اى لا عن دليل ، ويمكن ان يكون مطابقا وان لا يكون مطابقا ، واما العلم فهو تصديق جازم مطابق للواقع عن دليل ، ومن ثم ظل القرءان يعمل باستمرار لان يجعل العقيدة دينا وعلما معا ، دينا وجدانيا وعلما عقلانيا مبرهنا عليه بالادلة الكافية ، ومن ثم ايضا كان الجهل عدو الاسلام لانه يحاربه ويضعفه ويميته ، والعلم صديقه لانه به ينمو وينتشر ويقوى ، فالعلم والاسلام مترادفان او متعاونان على محاولة خلق الانسان الكامل الذي يتأهل ان يكون نموذج البشر المفضل الذي خلقه الله ليعمر هذه الارض ، ويحول ما فيها من فقر الى غنى ، ومن شقاء الى سعادة ، ومن ظلم الى عدل وعز وكرامة ووفاء ، اهلا لان يكون فيها خليفة لرب العالمين .

وهنا أي بين العقل والوجدان ظلت الدعوة الإسلامية تعمل وتتفنن في العمل ، وتبلور شيئاً فشيئاً بالتدريج حتى تمت الصورة وتمكن الإيمان من النفوس وأستولت آثار العقيدة على السلوك، ثم جاء التشريع بعد الإيمان، والهجرة بعد الإيمان ، والجهاد بعد الإيمان، كل ذلك كان بياناً لمرتبة الإيمان من العمل وأنه مقدم عليه وأن متبع الشريعة ومنيع الهجرة والجهاد والاحكام وتصرفات الانسان كلها هو الإيمان ، جاء في الصحيح : ( الا وان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهي القلب ) .

هذه هي الحقيقة ، وان العمل تابع للضمير ، وان الإيمان الصحيح متى استقر في القلب ظهر أثره في السلوك ، فهو عقيدة متحركة موجبة لا تطبيق السلبية بطبيعتها ، فهي بمجرد ما تتحقق في عالم الشعور تتحرك لتحقيق نفسها في الخارج في عالم السلوك وترجم نفسها الى حركة وعمل في عالم الواقع .

هذا وهل للأعمال من فعالية على الضمير ، او الضمير وحده هو الذي يوجه الأعمال ، او ينعكس على الأعمال بالنسبة لتصرفات الانسان ؟ بمعنى انه يؤثر ولا يتأثر ؟ .

الجواب : انهما في الحقيقة متفاعلان ، فقد رأينا آثار الضمير على الأعمال كما سبق ، فهنا بنا ان نرى آثار فعالية الأعمال على الضمير فيما يلي :

تقدم ان منهاج الاسلام الواضح في التربية يقوم على اساس ترسيخ العقيدة وتثبيتها في الانسان اولا لانها اساس العمل ومنطلق الرؤية ومدرک المصالح ، ثم يقوم بتحويل العقيدة الى حركة وعمل ، او تنقلب العقيدة بذاتها الى حركة وعمل ، علما منه بأن الحركة والعمل مشتقان من عقيدة الانسان وضمير الانسان ، مرتبطان بدينه قائمان على الالتزام بمبادئه الذي التزم بارادته وعزمه السير على مقتضاه ، و شيئاً فشيئاً تتحول عقيدته الى أعمال ثابتة وقانون مستمر ، مع الإبقاء على الدافع الديني الاول حيا في كل حركة وفي كل عمل ، بحيث تكون أعماله متصلة بضميره او متصلة بشعوره بأنه في سلوكه تحت اشراف ربه ، وهذا ما يعرف في اصطلاح القرآن بذكر الله، قال تعالى : ( فاذكروا الله كذاكركم آباءكم او أشد ذكرا ) 200

البقرة. وقال: (الا بذكر الله تطمئن القلوب) 28-الرعد، والذكر تارة يقال ويراد به هيئة للنفس، بها يمكن للانسان أن يحفظ ما يقتنيه من المعرفة، وهو كالحفظ الا أن الحفظ يقال اعتبارا باحرازه ، والذكر يقال اعتبارا باستحضاره ، وتارة يقال لحضور الشيء القلب سواء مع القول او بدونه ، لان الذكر بمعنى حضور الشيء القلب هو الذي يحسن سلوك الانسان ويجعله يستحضر هبة ربه والخوف من ربه واحترام ربه وفي طاعة ربه ، اما الذكر باللسان وقلبه غير حاضر مشغول عن معناه بالسوق او المتجر او اهواء أخرى فهو هذيان وضياح ، وما هو من الذكر في شيء ، فالعبارة بالمعاني لا بالالفاظ .

وهذا كله يتسق مع المبدأ الذي يقول ان الضمير هو الذي يتحكم في الاعمال ويطبعا بطابع معين، وهذا لا ينافي ان الاعمال ايضا اثر على الضمير بل بالعكس يقرر ان للاعمال اثرا على الضمير ولو في تشغيله ، لان عضو الجسم اذا تعطل عن العمل يشل ويموت ، فهذا يكفي في تأثيرها عليه ، وهذا ينتج ان الاعمال هي التي تنمي الضمير وتقويه فيما اذا كانت منسجمة معه ، وتضعفه او تميته فيما اذا كانت غير منسجمة معه .

وبيان ذلك بمزيد من الوضوح ان الايمان بشيء يعني الاقتناع بمبدأ معين ، ثم معانقته والالتزام به ، ثم العمل في السلوك وفقه ، قال تعالى: (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا ) وكون الشرع فرض العمل والسلوك وفق الايمان ، فهذا يعني ان الاعمال لها فعالية على الضمير وهو كذلك ، وهذا ما يسمى بالتربية ، أي ان الاعمال تربي الضمير وفق المبدأ المعانق ، وكل ما كانت الاعمال وفقه كان الضمير يقوى بقدر ذلك ، وكل ما كانت الاعمال بخلافه ، كان الايمان يضعف بقدر ذلك ، قال تعالى : (بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا) 55 - سورة النساء ، وقال: (فلما زاغوا عن الله وزاغوا عن قولهم) 5-سورة الصف، فالاعمال دائما لها علاقة بالايمان قوة او ضعفا وزيدا او نقصا ، جاء في صحيح البخاري ، قال : ( الايمان قول وفعل ويزيد وينقص ) أي يزيد بالاعمال الملائمة وينقص بالاعمال المضادة ، وجاء في احياء العلوم للفرالي رقم 1/107 : ( الايمان يطلق فيما يطلق عليه على التصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد ، والاعتقاد عبارة عن عقده في القلب ، تارة تشدد وتقوى ، وتارة تضعف وتسترخى ، كالعقدة على الخيط مثلا ) ، ثم قال : ( والعمل يؤثر في نماء هذه العقدة او هذا التصميم وزيادته كما يؤثر سقي الماء في نماء الاشجار ، لذا قال الله تعالى :

( فزادتهم ايمانا ) ، وقال : ( ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ) ، وذلك بتأثير الطاعات في القلب ، وهذا لا يدركه الا من راقب نفسه في اوقات المواظبة على العمل في العبادات والتجرد لها بحضور القلب ، مع اوقات الفتور وادراك التفاوت في السكون الى عقائد الايمان في هذه الاحوال ، حتى يزيد عقده استعصاء على من يريد حله بالتشكيك ، بل من يعتقد في اليتيم معنى الرحمة ، اذا عمل بموجب اعتقاده ، فمسح رأسه وتلطف به ، أدرك من باطنه تأكيد الرحمة ، وتضاعفها بسبب العمل ، وكذلك معتقد التواضع اذا عمل بموجبه عملا مقبلا او ساجدا لغيره ، احس من قلبه التواضع عند اقدامه على الخدمة وهكذا جميع صفات القلب تصدر منها اعمال الجوارح ، ثم يعود آثار العمل عليها ، فيؤكد لها ويزيدها ) ه .

تنبه الى قوله ، وهكذا جميع اعمال الجوارح فهي تصدر عن القلب ، ثم يعود آثارها على صفات القلب ، فيؤكد لها ويزيدها في حالة التجاوب ، ويضعفها ويزيلها في حالة التخالف ، وهذا ما يؤكد وجود الفعالية بين الاعمال واحوال الضمير ، فالايمان يعني ضمير الانسان ، والاعمال تعني ضمير الانسان ، او تمثل ضمير الانسان ، وكلاهما يتصل بالآخر سواء في حالة السلب او حالة الايجاب ، وهذا هو السر في كون الاستعمار يعتمد في محاربة الاسلام على افساد اخلاق شباب المسلم ، وسلوك شباب المسلم ، وابعاد اعمال شباب المسلم عن ضمير المسلم ، ليفرغ هذا الضمير من كل اثر فيه للاسلام ، ليتأتى له أن يفرس فيه ما يوافقه من الحاد او شيوعية او غيرها مما يريحه من جهة الاسلام وخطاره عليه ، فهو يدرك جيدا ان الانسان يختلف عن الآخر في النظر والحكم باختلاف العقيدة ، او الايديولوجية ، فالانسان الموحد غير الوثني ، والمتدين غيو الملحد ، واليهودي غير المسلم والشيوعي غير الرأسمالي ، فمن تربى على الشيوعية وشرب من عين الشيوعية وحدها يرى أن الشيوعية هي علاج الشعوب فيما تعانيه من ظلم واستغلال وضياع ، وانها المبدأ الذي يستحق الجهاد في سبيله بالنفس والنفس ، وانه اذا ساد هذا المذهب في الارض سادت السعادة والاستقرار وانقطعت الحروب وانتهى الصراع الى وفاق واخوة وتعاون بين الجميع .

والرأسمالي كذلك ينظر الى الحياة الرأسمالية على انها المبدأ الطبيعي والحياة المثلى ، لذا يجب ان تسود الرأسمالية في الارض ويدافع عنها المرء الى النهاية بالنفس والنفس . فالسير بالطفل في حال تربيته على مذهب معين وسقيه بمبادئه وتلويثه بلونه يعني صنع الانسان الذي

يحتاج اليه العربي والا فالطفل يولد صحيفة بيضاء فأبواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه ، كما في الحديث .

يقول بعضهم ان هذين المذهبين الشيوعية والرأسمالية هما في الاقتصاد لا في العقيدة ، وهذا كلام واهم لان ضمير الانسان لا يتبعض ( ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه ) وهذا يساوي ما جعل الله لرجل من عقليين في قلبه ، عقل شيوعي وعقل اسلامي ، او عقل اسلامي وعقل رأسمالي او عقل مغربي وعقل فرنسي ، وانما هو عقل واحد اما فرنسي او مغربي او شيوعي او رأسمالي او اسلامي ، وغير هذا اما ضلال او تضليل ، فالانسان لا يتبعض بين مذهب وآخر، او بين عقيدته وعمله، فما يكون في سلوكه هو الذي يكون في ضميره ، فالظاهر عنوان الباطن كما يقولون ، وفي الحديث ( من أسر سريرة البسه الله رداءها ) .

فالشيوعي في الاقتصاد قطعاً شيوعي ايضاً في العقيدة، شيوعي ايضاً في الضمير ، شيوعي ايضاً في الثقافة والفلسفة والسلوك والعرف والعادة والربية والتوجيه ، وهذه الجوانب المتعددة هي التي تخلق الضمير المناسب ، او الاعتقاد المناسب ، او الايمان المناسب ، فالفرد الشيوعي دائماً يتأثر بمجتمعه وبما فيه من مثل واخلاق ودين والحاد وعادات .

وكذلك المذهب الرأسمالي يقال في حقه مثل ذلك، فهو مذهب اقتصادي في الاصل ، ولكن يتحول الى تربية ضمير خاص في الانسان ويتحول الى سلوك وتوجيه وعقل مصوغ في قالب معين وفلسفة معينة ، واى شيء تنتجه الاوضاع الرأسمالية والاخلاق الرأسمالية هي التي تخلق ضمير الانسان الرأسمالي او الراي العام في المجتمع الرأسمالي او المثل العليا في هذا المجتمع ، فاذا كانت هذه الجوانب من شأنها ان تنتج الاحاد والفسوق ، والميوعة والشره والاستغلال كان كذلك ، واذا كانت من شأنها ان تنتج الترابط والتماسك والوحدة كان كذلك .

هكذا دائماً تكون علاقة الاعمال بآثارها في الضمير، فهي له بمنزلة القوت والغذاء في الايجاب ، وبمنزلة العلة والزوال في السلب ، وهذا المعنى يتجسم في الحديث التالي، عن ابي هريرة عن النبي (ص) قال : ( ان العبد اذا اذنب ذنباً كانت نكتة سوداء في قلبه ، فاذا تاب منها قفل قلبه ، وان زاد زادت ) ، فذلك قول الله تعالى : ( كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ) .

وجاء في احياء العلوم للفزالي رقم 4/314 ( اذا حصل الميل بالمعرفة فانما يقوى بالعمل على مقتضى الميل ، والمواظبة عليه ، فان المواظبة على العمل طبق صفات القلب وارادتها بالعمل تجري مجرى الغذاء والقوت لتلك الصفات ، حتى ترسخ وتقوى بسببها ، فالمائل الى طلب العلم او طلب الرياسة لا يكون ميله في الابتداء الا ضعيفا فان اتبع مقتضى الميل ، واشتغل بالعلم وتراتب الرياسة والاعمال المطلوبة لذلك ، تأكد ميله ورسخ ، وعسر عليه النزوع ، وان خالف مقتضى ميله ضعف ميله وانكسر ، وربما زال وانمحى ، بل الذي ينظر الى وجهه حسن مثلا ، فيميل اليه طبعه ميلا ضعيفا ، لو تبعه وعمل بمقتضاه ، فداوم على النظر والمجالسة والمخالطة والمجاورة ، تأكد ميله حتى يخرج امره عن اختياره فلا يقدر على النزوع عنه ، ولو فطم نفسه ابتداء وخالف مقتضى ميله ، لكان ذلك كقطع القوت والغذاء عن صفة الميل ، ويكون ذلك زبرا ودفعاً في وجهه ، حتى يضعف وينكسر بسببه وينقمع وينمحي ، وهكذا جميع الصفات خيرات او شرورا ) هـ .

هذه هي علاقة الاعمال بآثارها في القلوب ، فهي لها بمنزلة القوت والغذاء في الايجاب ، وبمنزلة الزبر والمحور في السلب ، فالميل للشيوعية وان كان ضعيفا في اول الامر ، فالمواظبة على العمل في اطار المبدأ يقوي النزعة الباطنية ، ويجعلها تنمو بالاستمرار ، حتى تكون لها الهيمنة على نفسه واعماله وافكاره وخلجات قلبه كلها ، ومثلها جميع المذاهب الاخرى .

**محمد الوريث**  
كلية اصول الدين  
تطوان

# الاستثمار المحظور في الاقتصاد الاسلامي

## للأساذ علال البخارى

من خلال دراسة هذا الموضوع الشامل يمكن تسليط الازواء على ظواهر اقتصادية هي موضوع الساعة ، وتعتبر بحق من أخطر المشاكل التي يتبلور موقفنا منها في القدرة على إيجاد الحلول الناجعة لها، وتلك أول خطوة في السير على الطريق السليم .

ورغم أن الأعمال والدراسات السابقة لم تتناول هذه الظواهر الاقتصادية المحظورة كموضوع مستقل ، له بناؤها العملي والنظري ، بل جزاء تلك الظواهر في أبواب متفرقة ، أو اقتصر على ظاهرة واحدة منها ، كما فعل الدكتور رفيق المصري في أطروحاته « مصرف التنمية الاسلامي » أو الأستاذ محمد باقر الصدر في مؤلفه « البنك اللاربوي في الاسلام » وغيرهما كثير ، فإن صعوبة تناول الشامل لهذا الموضوع تظهر في كثرة المشاكل التي يثيرها ، والقضايا التي ينسحب عليها ، ومع ذلك أمكننا بواسطة تحليل بنية الاستثمار المحظور أن نحصر هذه المشاكل والقضايا في الجوانب السلبية للاستثمار التي تتمثل في نقطتين رئيسيتين هما :

- الاخلال بالجانب التنظيمي في أحكامه وقواعده الالتزامية .
- الاخلال بالجانب الاجتماعي في فلسفته الانسانية وأهدافه الشرعية .

### المبحث الأول

#### الاخلال بالجانب التنظيمي في أحكامه وقواعده الالتزامية

مثلاً يقف المرء أمام بنايات شامخة ، ويطلب منه أن يعطي وصفاً تحليلياً لكل منها ، ليكشف عن أساسها والفرض الذي أنشئت من أجله ،

كذلك الامر بالنسبة لموقفنا أمام اصناف الاستثمار المحظور ، وقبلما يوجد في الفقه الاسلامي مؤسسة مشروعة لها بناؤها العملي والنظري ويكون نقيضها في القانون الوضعي له مثل ذلك البناء العملي والنظري ايضا ، ذلك ان الاستثمار المحظور قد بذلت في صياغته جهود وافكار ، وشاركت في تركيبه اجيال متعاقبة منذ نشأة الملكية الفردية ، مروراً بميلاد العصر الرأسمالي الى الآن .

والواقع ان الجانب التنظيمي للاستثمار يختلف مفهومه بين فرد وآخر ، تبعاً لاختلاف المعتقدات ، والنظم الاقتصادية ، والمواقف الثقافية والحضارية ، وعلى سبيل المثال ، فالذين لا يميزون بين رأس المال الحلال ورأس المال الحرام ، او بين الربح والربا ، يرون ان الجانب التنظيمي للاستثمار المبني على هذا الاساس كان هو السبب في ظهور الازدهار الرأسمالي وعصر الآلة ، ولولا هذا التنظيم القانوني والتقني للاستثمار المحظور ، لدى الاديان السماوية كلها لما امكن الاقدام على انجاز المشروعات الاستثمارية الكبرى التي تتطلب حجماً هائلاً لرأس المال ، ولما اتيح للمجتمعات ان تكتشف ، وتبدع ، وتجنّي ثمار البحث العلمي والتقدم التكنولوجي .

وبالنسبة لنا نحن الذين نحرم أساس هذا البناء العملي والنظري للاستثمار الرأسمالي ، يكون الجانب التنظيمي للاستثمار المشروع قائماً على أساس غير هذا الأساس ، وله بناء عملي ونظري غير ذلك البناء ، وعليه فاذا قلنا ان الاستثمار المحظور هو ما فيه اخلال بالجانب التنظيمي ، فانما نقصد الجانب التنظيمي المبني على قواعد واحكام شرعية ومعايير اعتقادية واخلاقية تنشد الخير للجميع ، ضمن علاقات اقتصادية سليمة ، وعدالة اجتماعية صميمة .

وعلى أي حال فلسنا الآن في موقف نحتاج فيه الى طرح عناصر الاستثمار المشروع التي هي أساس بنائه التنظيمي المتميز ، وهي : المال بالمفهوم الشرعي ، والملكية ، والعمل . وكل عملية استثمارية لا تتوفر على هذه العناصر مجتمعة تكون من قبيل الاستثمار المحظور ، والقاعدة في ذلك ان فقدان أحد عناصر الاستثمار يفسد العملية الاستثمارية ، وحيث تكون العملية الاستثمارية فاسدة من الوجهة

الشرعية يكون الربح غير مشروع ، لان الربح الذي يكسبه المستثمر يجب ان يكون ناجما عن نشاط أو عمل اقتصادي مشروع ، وهذا التلازم له صور متعددة ، نختار من بينها نموذجين ، احدهما يتعلق بطبيعة تكوين رأس المال الاستثماري ، والثاني يتعلق بالفرض المقصود منه وهو الربح ، وقصد الايضاح سنمير عن الاول بالاستثمار في المحرمات حسب طبيعتها او تناولها ، وعن الثاني بالاستثمار الربوي .

### النموذج الاول : الاستثمار في المحرمات حسب طبيعتها او تناولها :

الثروة في النظرة الاسلامية لها مفهوم خاص يرتكز على اساس التمييز بين الثروات من حيث منافعتها أولا ، وعلى تصنيفها وتنويعها من حيث طبيعتها ثانيا ، وهذا المفهوم هو نقطة الارتكاز ، والاساس الذي يبنى عليه النظام الاقتصادي في الاسلام ، وبهنا الان ان نعرف ان التشريع الاقتصادي الاسلامي لا يسمح بان تكون كل ثروة قابلة لتصبح رأس مال استثماري ، اذ هناك ثروات لا تتمتع بصفاتها المالية ، ولا يصح ان تكون مجالا للتبادل المالي بين المسلمين ، لان الجانب المادي انما ينسب حركيته من الجانب الروحي ، ولهذا اتحدت المبادئ الاعتقادية والاقتصادية في اطار منسجم ومتكامل ، ومن ثم فلا يجوز ان تكون تلك الثروات مواد استثمار تجاري او صناعي او فلاحي ، نظرا لما يترتب على انتاجها او التعامل بها من مفسد صحية وعقلية وخلقية واقتصادية ، وهي اما محرمة لذاتها كالخمر والخنزير والمخدرات والسم وما شابه ذلك مما هو رجس او نجس ، واما محرمة لسوء تناولها كالتجارة في اواني الذهب والفضة ، اذ لا يجوز للمسلم ان يستعمل آنية ذهبية لتناول اكله او شربه (1) وكتصدير الاسلحة الى دار الحرب وكل ما من شأنه ان يعتبر من قبيل اعداد قوة الاعداء لمهاجمة المسلمين كالمواد الخام لصنع آلات الحرب او تحريكها ، وكذلك يقال في شأن تكوين رأس مال الاستثمار بما غصب من

---

(1) المطلى بماء الذهب والفضة ليس له حكم الذهب والفضة لانه لا يخلص اذا اذنب .  
راجع « طلبه الطلبة » الامام السفي ص 116 .

مال أو أرض ، لان الاستثمار يفقد شرعيته حين يكون رأس ماله مملوكا عن طريق الغصب والغلول أو اخذ اموال الناس بالباطل (2) .

اذن فالثروات المحرمة التي ورد النهي العام أو الخاص في شأنها تشترك في كونها مالا غير متقوم بالمفهوم الفقهي ، وكل مال غير متقوم لا يجوز أن يكون مجالا لتكوين رأس المال الاستثماري ، ويدخل ضمن هذا الحكم بعض الظاهرات كجلود الاضاحي ، فلو فرضنا ان جماعة اشتركوا بجلود اضاحيهم في تكوين رأس مال شركة بينهم ، فان هذه الشركة تكون من قبيل الاستثمار المحظور ، لان الاسلام اباح الانتفاع بجلود الاضاحي ولحومها ، ولكنه حرم تمويلها بالنسبة لاصحابها .

وينتج عن هذا كله ان الثروات المحرمة لذاتها ولسوء تناولها لا يصلح ان تستخدم كرأس مال استثماري ، وكل استثمار يكون رأس ماله ثروة محرمة فهو من قبيل الاستثمار المحظور (3) .

### النموذج الثاني : الاستثمار الربوي :

ان الاخلال بعنصر العمل في العملية الاستثمارية هو ما نطلق عليه اسم الاستثمار الربوي ، وهذه هي الصيغة الغالبة عليه ، لانه مبني على اساس ان المال ينمو وينتج وحده (4) فالمرابي يدفع رأس ماله لآخر الى اجل معلوم ، في مقابل فائدة مالية تزيد أو تنقص حسب العرض والطلب ، وطول الاجل أو قصره .

وقد عرفت الشعوب والامم هذا النوع من الاستثمار منذ نشأة الملكية الفردية واستيلاء طائفة من الناس على مقدرات الثروة ، وكان من

---

(2) قال السرخسي في المبسوط م 6 ج 11 - ص 67 « قال بعض المتأخرين : الغصب هو السبب الموجب للملك عند اداء الضمان ، وهذا وهم ، ولو كان الغصب هو السبب للملك لكان اذا تم له لملك بذلك السبب تملك الزوائد المتصلة والمنفصلة ، اذ الغصب عدوان محض ، والملك حكم مشروع مرغوب فيه ، فيكون سببه مشروعاً مرغوباً فيه لا يصح ان يجعل العدوان المحض سبباً له ، فانه ترغيب للناس فيه لتحصيل ما هو مرغوب لهم به ولا يجوز اضافة مثله الى الشرع » .

(3) يرجع في شأن هذه الاحكام الواردة في هذا النموذج مع تفصيلها الى شراح الشيخ خليل في اول كتاب البيوع ، وايضا « موطا ابن زياد » من اوله الى آخره ، تحقيق الشيخ النيفر عميد كلية الزيتونة . الدار التونسية للنشر .

(4) سواء في عملية القرض أو الصرف ، أو المقايضة في الاموال الربوية كما سيأتي بيانه بحول الله .

منطق سوء استعمال الحق أن أملى هؤلاء شروطهم على من يحتاج الى ما في أيديهم من مال ، سواء لتوظيفه في مجال الإنتاج ، أو لاستعماله في أشباع حاجات الاستهلاك ، وهذه الفائدة بلغت ما بلغت هي التي نطلق عليها اسم : « الربا » .

وقبل ان اتحدث عن مفهوم الربا وتصوره الاسلامي في ضوء النصوص الشرعية الاصلية وبنائها الفقهي ، أود أولا ان أستعرض التسلسل التاريخي لتحريم الاستثمار الربوي .

### تحريم الاستثمار الربوي لدى الاديان السماوية والامم القديمة :

الاستثمار الربوي كان معروفا منذ قديم العصور ، فقد تعامل به البابليون والآشوريون وقدماء المصريين ، غير أن المجال الاقتصادي الذي تحرك فيه المرابون كان ضيق النشاط ، ومحددا بقوانين تجعله أكثر ضيقا ، كما يدل على ذلك القانون الذي وضعه ( بوخوريس ) من ملوك الاسرة الرابعة والعشرين ، حيث حرم أن يتجاوز مجموع الفوائد رأس المال ، وعلى نفس الخطة سارت القوانين البابلية والآشورية (5) .

وفي العصر الاغريقي والروماني عرف المجال الاقتصادي نشاطا متزايدا ، وأصبحت دائرته أكثر اتساعا ، وقد انعكس اثر ذلك على الحركة الفكرية والوضع التشريعي معا ، ورغم أن الحركة الفكرية كان يغلب عليها الطابع الاوستوقراطي في مواجهة الاستثمار الربوي (6) ، إلا أن القوانين اقرت أصله ، وحددت معدل فوائده ، فجعله ( صولون اليوناني ) 12 ٪ في الدين ، وحدده ( جوستنيان ) بهذا المعدل في التجارة ، وجعله أقل من ذلك للنبلاء : 4 ٪ .

ولكن الاديان السماوية ألجت مشكل الاستثمار الربوي في مجاله الواسع ، وحرمته تحريما قاطعا ، حينئذ أصبح ذا شخصية متميزة ملمونة، مهما حاول المتحطلون من اخلاق اليهودية والنصرانية أن يضعوا عليها من

(5) راجع « المصارف والاعمال المصرفية » الدكتور غريب الجمال ص : 188 - 189 .  
(6) راجع « المذاهب الاقتصادية » : جوزف لاجوجي تريب الدكتور معدوح حقي ص : 12 دار منشورات عويدات ، ط. بيروت 1970 .

أصبغ وإزياء براقه باسم الفعالية الاقتصادية أو الأجر المشروع لوسائل الانتاج .

هذه هي الملامح الأساسية للصور التاريخية للاستثمار الربوي .  
وتوجد أمامي ثلاث طرق للتحليل التفصيلي لملامح صورة الاستثمار الربوي ، وهي :

— الاستثمار الربوي على صعيد التحليل النظري الذي ينشد المثل الأعلى في العلاقات الاقتصادية بين أفراد المجتمع ، حيث يمكن استقطاب أفكار الفلاسفة والمصلحين حول الربا ومخاطره الاجتماعية والاقتصادية .

— الاستثمار الربوي في ضوء الأديان السماوية وتفاعل المجتمعات مع أحكام التحريم الديني للتعامل الربوي .

— الاستثمار الربوي على الصعيد المنهجي/ضمن الأحداث الاقتصادية وما نتج عنها من تشريعات ومذاهب مختلفة بين التأييد والرفض (7) .

## الاستثمار الربوي في التصور الإسلامي :

### 1 - - التعريف بالربا :

#### أ - المفهوم اللفوي :

تستعمل هذه المادة مجردة ومزيدة .

في المجرد يقال : ربا المال يربو رباء وربوا ، زاد ونما .

---

(7) راجع « المصارف والاعمال المصرفية » : الدكتور غريب الجمال ص : 189 وأيضا « الإسلام والراسمالية » : مكسيم رودنسون ص : 140 ، وكذلك « مصرف التنمية الإسلامي » : الدكتور رفيق المصري ص : 100 ، « وتاريخ الملكية » : فيليسيان شالاي ص : 23 .

وفي مزيد الرباعي يقال : رابى مراباة أعطى ماله بالربا .

واربى ارباء : أخذ أكثر مما أعطى . .

..... الخماسي يقال : ارتباه ارتباء : زاد عليه .

..... السداسي يقال : استربى استرباء : طلب الزيادة .

والاسم من هذه المادة « ربا » وهو : الفضل ، الفائدة ، الربح الذي يتناوله المرابي من مدينه ، والنسبة إليه ربوي (8) .

ويقاله في الفرنسية : Usur وفي الانجليزية Usury وقد استبعدت هاته الكلمة من الاستعمال اليومي والمدرسي فترجمت في اللغتين الى كلمة « فائدة » Interêt بالفرنسية و Interest بالانجليزية ، تميزا لها عن الربا (9) ، وسعيا وراء قطع الصلة بالنصوص المقدسة التي تحرم الربا ، وسار على هذا المنهج بعض الاقتصاديين المسلمين في مؤلفاتهم أو مشاريعهم (10) .

## ب - المفهوم الاصطلاحي :

الربا في البناء الفقهي أربعة أنواع ، ولم تسلم الصيغ التي وضعت لتعريفه الشمولي من ملاحظة اللبس أو الالتباس ، وهذا سبب قصورها أو شمولها لما عداه كالبيع الفاسدة ، وعلى سبيل المثال نورد تعريفين :

الاول للحنابلة وهو أن الربا « الزيادة في أشياء مخصوصة » (11) وهذا التعريف لا يكاد ينطبق الا على ربا الفضل .

والثاني للحنفية ويحد الربا بأنه : « فضل مال بلا عوض في معاوضة مال بمال » (12) ويقصد به فضل مال ولو حكما ، فيشمل

(8) راجع كتب اللغة في مادة « ربا » .

(9) « المنهل » : الدكتور سهيل ادريس ومن معه ص : 1062 .

(10) مثل كتاب « بنوك بلا فائدة » : عيسى عبده ، مطبعة دار الفتح - بيروت 1970 .

(11) الفقه الاسلامي في أسلوبه الجديد ص : 460 .

(12) قال ابن عابدين وفيه نظر ، فإن كثيرا من البيوع الفاسدة ليس فيها فضل خال من عوض كبيع ما سكت فيه عن الثمن وغيره . نعم يظهر ذلك في الفاسد بسبب شرط

فيه نفع لاحد المتعاقدين مما لا يقتضيه العقد ولا يلائمه . راجع رد المحتار على

الدر المختار ج 4 - ص : 176 .

التعريف حينئذ ربا النسيئة والبيع الفاسدة ، باعتبار ان الاجل في احد  
العوضين حكمي بلا عوض مادي محسوس ، والاجل يبذل بسببه عادة  
عوض زائد (13) .

ولذلك استغنى بعض الفقهاء المحققين عن تعريف الربا بالتمييز بين  
انواعه .

## 2 - التمييز بين أنواع الربا :

يميز الفقهاء بين نوعين من الربا، وهما : ربا الفضل ، وربا النسيئة .  
غير أن ابن رشد يحلل كيف صار الفقهاء الى هذا التمييز ، وذلك عن طريق  
تتبع مواقع الربا في النصوص الواردة في تحريمه ، وبهذا الاعتبار ، فهو  
يصنف الربا في اربعة انواع :

نوعان يكونان في القرض وهما :

**النوع الاول :** الزيادة في رأس مال القرض في مقابل تأخير الدفع ،  
وهو « ربا الجاهلية » المنهي عنه وذلك أنهم كانوا يسلفون بالزيادة  
وينظرون ، فكانوا يقولون : « انظرني ازدك » وهو الذي عناه عليه السلام  
بقوله في حجة الوداع : « ألا وان ربا الجاهلية موضوع واوّل ربا اضعه ربا  
العباس بن عبد المطلب » ويزيد الامام الرازي في تفسيره ربا الجاهلية  
ايضا : « ... كان الواحد منهم يدفع ماله لغيره الى اجل ، على ان يأخذ  
منه كل شهر قدرا معينا ، ورأس المال باق بحاله ، فاذا حل ، طالبه برأس  
ماله ، فان تعذر عليه الاداء زاده في الحق والاجل » وهذا الاسلوب في  
الاقتراض والاستحقاق يماثل الاسلوب الذي ما زال مستعملا في ايامنا ،  
وهو يقوم على أساس تسديد رأس المال في الاستحقاق والفوائد بشكل

---

(13) راجع : « شرح فتح القدير » : ابن الهمام ج : 7 - ص : 8 وايضا : « كفاية  
الاخبار » : تقي الدين الحسيني ج : 1 - ص : 246 .

دوري ( كل سنة مثلا (14) . وفي تحريم هذا النوع نزلت آيات سورة البقرة (15) .

**النوع الثاني :** الوضعية من رأس المال في مقابل تعجيل الدفع قبل أجل الاستحقاق وهو ما عبر عنه بـ : « ضع وتعجل » وفي الحديث . « ضعوا وتعجلوا » وتختلف آراء الفقهاء في هذا النوع .

ونوعان يكونان في البيع ، (16) وهما :

**النوع الثالث :** ربا الفضل .

**النوع الرابع :** ربا النيئة .

وسأتي بيانها ، والمقصود الآن أن ابن رشد يميز بين أربعة أنواع من الربا :

— ربا القرض ( الزيادة ) في مقابل تأجيل الدفع ، وهو ربا الجاهلية .

— ربا القرض ( الوضعية ) في مقابل تعجيل الدفع ، وهو مختلف فيه .

— ربا الفضل في ( بيع ) الاجناس الربوية عند التماثل .

— ربا النيئة في ( بيع ) الاجناس الربوية أيضا عند التماثل أو الاختلاف .

---

(14) راجع : « مصرف التنمية الاسلامي » ص : 148 .

(15) ومنها : « يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وادعوا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين » فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله ، وان تبتم فلکم رؤوس أموالکم لا تظلمون ولا تظلمون » البقرة الايتان : 278 - 279 وهي من آخر ما نزل من القرآن . قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : « وانه كان من آخر القرآن نزولا آيات الربا » فتوفي رسول الله ( ص ) قبل ان يبينه لنا ، فضعوا ما يريكم الى ما لا يريكم » المعلى لابن حزم م 5 - ص : 469 .

(16) وحسب السیال فهو يقصد بيع الاجناس الربوية الاتي بيانها .

وهذا التمييز صحيح من حيث المبدأ ، ولكنه مخالف للبناء الفقهي المتعارف ، لذلك استدرك الموقف اذ صرح في آخر المطاف : « وقد اجمع العلماء على ان الربا نوعان : ربا فضل وربا نسيئة ، وانما صار جمهور الفقهاء الى ان الربا في هذين النوعين لثبوت ذلك عنه (ص) (17) » وهو يقصد الحديث المروي عن عبادة بن الصامت عن رسول الله ( ص ) انه قال : « الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبر بالبر ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح ، مثلا بمثل ، يدا بيد ، سواء بسواء ، فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم ، اذا كان يدا ييدا » (18) .

ويوافق على هذا الرأي زيدان ابو المكارم من علماء الازهر يقول :

« وهذا الحديث هو الاصل الذي اخذ منه فقهاء المذاهب احكام الربا » (19) .

حينئذ أصبح ربا الفضل يتبادل الاصناف الربوية عند التماثل : الذهب بالذهب ، والبر بالبر ، بزيادة في احد المعوضين ، في حين اتسع مفهوم ربا النسيئة ليشمل ثلاث صور :

— الزيادة في رأس مال القرض في مقابل تأجيل الدفع ، وهو ربا الجاهلية .

— القرض بفائدة (20) .

— البيع الاجل في الربويات عند التماثل كذهب بذهب ، وفضة بفضة ، أو شبه التماثل كذهب بفضة أو العكس .

(17) بداية المجتهد ص : 96 .

(18) « المحلى » لابن حزم م 5 - ص : 490 ، وفي صحيح مسلم تقديم وتأخير وزيادة انظر ج : 1 - ص : 466 .

(19) « المعدل الاقتصادي » ص : 83 .

(20) قال ابن حزم في « المحلى » : « القرض ان تعطي انسانا بعيته من مالك تدفعه اليه ليرد عليك مثله اما حالا في ذمته واما الى اجل مسمى ، وهذا مجمع عليه ... ولا يحل ان يشترط رد اكثر مما اخذ ولا اقل وهو ربا مفسوخ » م 5 - ص : 77 وهذا يدل على ان النسيئة في القرض مبدا مجمع عليه ، ولكن الربا يدخل القرض حين تشترط الزيادة على اصله عند الاستحقاق .

ومن هنا جاء اللبس والالتباس في تعريف الربا عموماً ، وفي تعريف ربا النسبة على الخصوص ، اذ دل تارة على الزيادة في رأس مال القرض أما ابتداءً وأما عند الاستحقاق ، كما دل تارة أخرى على عدم الفورية في التناجز في حالة تبادل الربويات .

في ضوء هذا التحليل الذي أعده مهماً وضرورياً ، يمكن الاطمئنان الى أن تناول مشكلة الربا في بنائها الفقهي يكون صادراً عن تمييز لا لبس فيه ولا التباس ، وهذا يسمح لنا بتقييم موقف علماء الاقتصاد حين استعملوا لربا الفضل وربا النسبة اطلاقات جديدة ، فسموا ربا الفضل : ربا البيوع ، وسموا ربا النسبة : ربا الديون . ونحن سنحتفظ بمصطلحنا الفقهي لا نحيد عنه ، (21) سيما وأن ربا النسبة يدخل في الديون والبيوع معا كما سبق البيان .

**النوع الأول : ربا الفضل :** ( أو التبادل على أساس الجودة أو الميزة في رأس المال القيمي أو الاستهلاكي ) .

### ١ - التعريف : [موقف منهجي :

ربا الفضل عند الحنابلة هو : المقايضة أو الصرف في الربويات بزيادة في أحد المثلين في مقابل جودة الآخر أو تميزه في صفة أو سكة أو نحوها (22) .

وعند الحنفية هو زيادة عين مال في عقد بيع على المعيار الشرعي عند اتحاد الجنس . والمقصود من « عين مال » أن الزيادة المادية إذا حصلت في أحد المثلين وجد الربا ، وأن كانا متساويين في القيمة الشرائية ، واحترز بالمعيار الشرعي وهو الكيل والوزن عن المدروغ والمعدود والإبدال القيمة ، وهذا على مذهبهم من أن علة الربا في الاضاف الربوية هي : الكيل والوزن كما سيأتي .

- (21) ومن استعمل اطلاقات الاقتصاديين الدكتور نور الدين هتر استاذ علوم القرآن والسنة بجامعة دمشق في كتابه : « المعاملات المصرفية والربوية وطاوعها في الاسلام » . فقد قسم الربا الى قسمين : ربا الديون ، وربا البيوع ص : 83 وما بعدها .
- (22) ما ذكرناه من الجودة أو التميز في الصفة أو السكة هو رأي ابن قيم الجوزية . راجع : « اعلام الموقعين » ج : 3 - ص : 155 .

وعرفه الدكتور وهبة الزحيلي بعبارة أوضح : هو بيع ربوي بمثله مع زيادة في أحد المثلين (23) .

### ب - الاصناف الربوية بين الحصر والنموذجية :

إذا رجعنا إلى حديث عبادة بن الصامت السالف الذكر ، فإننا نجد أن الاصناف الربوية عبارة عن ست مواد مختلفة ، وهذه المواد يبدو أنها إما من المعادن الثمينة : الذهب والفضة (24) ، وإما من الاطعمة : البسر ، الشعير ، الثمر ، الملح .

لكن هذه الاصناف الستة هل هي مذكورة على سبيل الحصر ، بحيث لا يجوز تجاوزها إلا بنص صريح ، وهو غير موجود ؟ وهذا موقف الظاهرية ، أم أنها مذكورة كنماذج يقاس عليها ، بعد التحري في معرفة علة الربوية ؟ وهذا موقف المذاهب الأخرى ، مع تطورات داخلية لاصلاح ما هوجم أو تسبب في ضعف الموقف المذهبي ، ولا يتسع المجال لتتبع كل المناقشات المذهبية حول تفسير العلة الربوية في الاصناف المذكورة ، والقياس عليها ، وإبطال حجة الآخر ، إذ يكفي اعطاء صورة مصغرة تبرز خصائص بعض النظريات المهمة في تعليل ربا الفضل ، سيما وأن هناك رأي قوي السند أذكره فيما بعد ، يثبت استحلال ربا الفضل .

وهذه بعض النظريات في العلة الربوية :

قال المالكية : الاقتيات والادخار ، وتأول ابن رشد المدونة عليه ، وهو المشهور .

— الاقتيات والادخار (25) وكونه متخذاً للعيش غالباً .

(23) « الفقه الاسلامي في أسلوبه الجديد » ص : 464 .

(24) أو الدينار والدراهم ، كما ورد في حديث مسلم : في باب الربا : « الدينار بالدينار لا فضل بينهما والدراهم بالدراهم لا فضل بينهما » وفي زمان الرسول عليه السلام كان التعامل بالدينار أو الدراهم إما « مبادلة » بالعدد . وإما « مراطلة » بالوزن وكانت فارسية أو رومية ولم تضرب العملة الإسلامية إلا في عهد عبد الملك بن مروان . الخليفة الأموي .

(25) الاقتيات أن يكون الطعام مقتاناً أي تقوم به البنية ، ومعنى الادخار أن لا يفسد بتأخيرها ولا حد للادخار على ظاهر المذهب بل يرجع فيه إلى العرف ، وقيل إن حده ستة أشهر فأكثر .

— غلبة الادخار ، وروي عن مالك (26) .

— اما علة الذهب والفضة فهي التثمين ، اي كونهما من المعادن القيمة التي تستعمل في قياس قيم الاموال ( علة الثمنية ) (27) .

— وقالت طائفة منهم ابو ثور ، ومحمد بن المنذر ، وهو رأي الشافعي في اول قوله : علة الربا هي الاكل والشرب والكيل والوزن والتثمين ، وصح هذا القول عن سعيد بن المسيب (28) .

— وقالت طائفة : هي الطعم في الجنس او الجنس في الطعم وهو قول الشافعي الآخر ، وعليه يعتمد أصحابه (29) .

— وقال الحنفية : هي الكيل او الوزن مع اتحاد الجنس في الطعام ، والوزن مع الجنس في الذهب والفضة (30) .

— وقال ابن قيم الجوزية : علة الربا في الصرف وبيع الربوي هي سد ذريعة ربا النسيئة الذي هو حقيقة الربا ، وحيث منعوا من الزيادة في البيع الفوري ، فان منعهم منها في البيع الاجل اولى ، فهذه هي حكمة تحريم ربا الفضل التي خفيت على كثير من الناس ... وقد ذكر الشارع هذه الحكمة بعينها . فانه حرمه سدا لذريعة النساء ، فقال في حديث تحريم ربا الفضل : « فاني اخاف عليكم الرما » والرما هو الربا ، فتحريم الربا نوعان : نوع حرم لما فيه من المفسدة وهو ربا النساء ، ونوع حرم تحريم الوسائل وسدا للذرائع فظهرت حكمة الشارع الحكيم وكمال شريعته الباهرة في تحريم النوعين (31) .

---

(26) راجع : « مواهب الجليل للخطاب » ج : 4 - ص : 338 ، وايضا « بداية المجتهد »

ج : 2 - ص : 97 و 346 .

(27) « مصرف التنمية الاسلامي » ص : 164 .

(28) راجع : « المجلس » لابن حزم 6 م 5 - ص : 469 .

(29) المرجع السابق والصفحة وايضا : « معنى المحتاج » للخطيب الشرييني : 2 - ص : 22 « ونهاية المحتاج » للرمل : ج : 3 - ص : 30 .

(30) راجع : « شرح فتح القدير » لابن الهمام 6 ج : 7 - ص : 4 . وايضا كتابه الاخيار لتقي الدين الحسيني ج : 1 - ص : 248 .

(31) « اعلام الموقعين » 6 ج : 3 - ص : 155 .

## ج - نقد نظريات « العلة الربوية » :

في طريقنا الى نقد النظريات المذهبية او الخاصة حول « العلة الربوية » لا بأس ان نستصحب معنا ملاحظة في غاية الاهمية ، وهي اننا حين نريد حل أية مشكلة مستعصية فاننا نتوجه الى نقطة التآزم فيها ، كما يفعل الطبيب تماما حين يتجه الى مصدر الداء في معالجته للاعراض المرضية الناشئة عن الداء الاصلي .

هل العمل بمقتضى هذه الملاحظة يساعدنا على معرفة العلة للربوية، وكشف القناع عن وجهها الحقيقي ؟ وبذلك يسهل التطبيق العملي للعمليات الاستثمارية في الصرف والتجارة في المواد الغذائية الضرورية . سنرى ؟

ان الرسول عليه السلام قد واجه مشكلة التعامل بربا الفضل في النقود والاطعمة عن طريق إيجاد حلين لها :

الحل الاول يتعلق بوجوب تطبيق الصرف (32) الفوري في النقود ، والبيع الفوري المشروط باختلاف الجنس في الاطعمة ، وهذا الحل وارد في حديث عبادة بن الصامت : « فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم » .

الحل الثاني ويتعلق بالبيع العادي في الاطعمة ، اذ لا يتصور في النقود الا الصرف الفوري المتقدم ، ودلينا على هذا الحل حديث سعيد الخدري رضي الله عنه قال :

« جاء بلال الى النبي ( ص ) بتمر برني ( وهو صنف جيد ) فقال له النبي ( ص ) : من اين هذا ؟ قال بلال : كان عندنا تمر رديء فبعت منه

---

(32) الصرف في اللغة الفضل ، ففي الحديث : « لم يقبل الله منه صرفا ولا عدلا » اي فضلا ، وقيل من الصرف الذي هو النقل والرد ، وفي الشرع « المقدر على الذهب والفضة بعضها ببعض » اي تبادل الذهب بالفضة او العكس . ويشمل المبادلة « بالعدد » والمراطة بالوزن . ولا يجوز الصرف الاجل اطلاقا ، نعم يجوز الصرف الفوري بشرط واحد : التساوي في حالة تعادل البدلين : ذهب بذهب او فضة بفضة اي انتفاء ربا الفضل ، لذلك فان مفهوم الصرف هو تبادل جنسي بغيره وفي تبادل الجنس بجنسه اخلال بالجانب التنظيمي ، ولا يقلل من حدته الا اشتراط التساوي .

صاعين بصاع ليطعم النبي ( ص ) فقال له النبي ( ص ) أوه ؟ عين الربا عين الربا ، لا تفعل ، ولكن اذا اردت ان تشتري فبع التمر ببيع آخر ثم أشره » (33) .

وعملا بمقتضى الملاحظة السابقة ، الا يكون النبي عليه السلام قد توجه في وضع هذين الحلين الى نقطة التازم ومصدر الداء لهذه المشكلة الربوية ؟

قبل الاجابة على هذا السؤال ينبغي في البداية تسليط بعض الاضواء على طبيعة مشكلة ربا الفضل ، وطبيعة الحلين الشرعيين الموضوعيين لها .

ان طبيعة مشكلة ربا الفضل تكمن في اعتبار ما تدل عليه من تفاضل وتمائل خروجاً عن الخط التشريعي المنظم لقيم الاموال ، وتبادل السلع ، وعلى الاخص المواد الغذائية الاولى التي لا يستغنى عنها، فالعدول عن الصرف، وهو تبادل الدينار بالدرهم أو العكس ، الى تبادل الدينار بالدينار ، أو الدرهم بالدرهم ، وهما من جنس واحد ، لا يقصد به تقييم الثمنية ، وهو الدور الاصلي الذي تمارسه النقود ، ولكنه عمل يفضي الى غبن احد الطرفين واكل اموال الناس بالباطل ، بالإضافة الى ما يحمله من تصدع في صلب هيكل السوق المالية التي تتحكم في قيمة العملة ، عندما يراد استبدال بعضها ببعض ، وقد ذكرنا ان العملة التي كانت في زمن الرسول عليه السلام لم تكن ذات سكة موحدة ، بل كان منها الرومية والفارسية ، كما لم تكن متساوية الجودة ولا ذات وزن واحد ، لذلك فان حماية السوق تقتضي ان يكون التعامل بهذه النقود مثلاً بمثل ، ضماناً لتلافي أي غرر أو غبن يصيب أحد الطرفين المتعاملين .

هذا في النقدين ، وفيما يخص المواد الغذائية الضرورية ، فان العدول عن عرضها للبيع في الاسواق العمومية ، واخراجها عن قانون العرض والطلب المتحكم في قيم الاشياء ، ثم تحويلها الى عملية مقايضة

(33) « المحلى » لابن حزم ج : 5 - ص : 471 . راجع تعليق الاستاذ زيدان ابو الكارم على هذا الحديث في كتابه « العدل الاقتصادي » ص : 90 . وانظر كيف كان اليهود يستغلون هذا الوضع الاقتصادي فينتجون اجود انواع الثمار لبيعوه اهل اليسار باكثر قدر من الثمر الرديء الذي يبيعونه للفقراء باثمان عالية ويمتلون عليهم شروطاً قاسية اذا اعطوهم نسيئة « المعاملات المصرفية والربوية » : نور الدين عتر ص: 94.

بين المالكين لنفس المادة ، مثل تبادل البر بالبر ، أو الشعير بالشعير  
هذا العمل يفضي الى امرين خطيرين :

— التحول عن البيع المنظم ، والسير في طريق عشوائي .

— جعل هذه المواد الغذائية تبادلية في نفسها بدون وساطة  
النقد ، والامر الاول يتنافى مع تكافؤ الفرص امام الجميع ، ويؤدي الى  
احتكار مادة من المواد وجعلها دولة بين الاغنياء . والامر الثاني يؤدي الى  
غبن احد الطرفين المتعاملين ويكون وسيلة من وسائل الزيادة في احد  
العوضين المتماثلين دون وجود اية علة معتبرة من طرف الشرع ، قال  
عليه السلام : « جيدها ورديتها سواء » (34) اذ الجودة في السكة او  
الميزة في الصفة انما تظهر قيمتهما الحقيقية حينما يتحولان الى شيء آخر  
في مقابلة بيع المادة بغير جنسها ، لان الشيء تظهر قيمته بغيره ، ولذلك  
جاز تبادل البر بالشعير مثلا في البيع الفوري ، دون اشتراط التساوي ،  
لان المقايضة في الجنسين ربما استندت الى سبب اقتصادي او تدبير  
منزلي .

في هذا الضوء يمكن القول بأن ربا الفضل انما منع لما فيه من اخلال  
بالجانب التنظيمي ، وقد اعتبره النبي عليه السلام اول خطوة على درب  
الفوضى والتعامل العشوائي في مجال حيوي هو قيم الاموال واساس  
الامن الغذائي ، فكان لا مناص من التوجه الى نقطة التآزم ومصدر الداء  
المتماثلين في الاخلال بالجانب التنظيمي ، وذلك بمنع المسلمين من تلك  
المعاملات الهامشية الشاذة ، عن طريق الرجوع الى الصرف العادي والبيع  
العادي المنظمين من طرف الشرع .

اصبح واضحا الآن ان تحليل طبيعة الحلين الشرعيين لمشكلة ربا  
الفضل هي التي قادتنا الى اكتشاف العلة الربوية الحقيقية ، وهي الاخلال  
بالجانب التنظيمي .

---

(34) « فتح القدير » : لابن همام ج : 5 ص : 278 ورد « المختار على الدر المختار » :  
ابن عابدين ج : 4 - ص : 191 ، وفسر النسفي قول عمر بن الخطاب رضي الله  
عنه « اما الزيادة فلا » اي ان الجودة لا قيمة لها عند مقابلة الجنس . انظر « طلبه  
الطلبية » ص : 113 .

هذا رأينا ، وهو تفسير للنظريات للمذهبية والخاصة في موضوع محاولة الكشف عن العملية الربوية ، تلك النظريات التي اكتفت بالقاء الضوء على الاصناف الربوية الستة قصد تحديد طبيعتها والقياس عليها ، فاختلفوا : هل هي الطعم واللون والوزن والكيل ، أم هي الاقتيات والادخار والتشميس .

وحسب الحدس الفقهي ، فان هذه لعلل التي ذكروها لا تتوفر على صفة العلية ، لانها لا تقبل ان تلور مع الحكم وجوداً وعدماً ، اذ هي صفات ثابتة ، بدليل ان النبي عليه السلام حين اتجه الى الحل ، لم ينظر الى ابطال تلك العلل الموجودة فيها حسب طبيعتها والموجودة ايضاً في مواد اخرى غيرها حسب طبيعتها كذلك ، كما اكتشفوا ذلك بانفسهم (35) ، وانما نظر الى ما يحدثه ربا الفضل من خلل وتصدع في الجهاز التنظيمي ، فاتجه عليه السلام الى اصلاح هذا الخلل والتصدع برد الاعتبار الى الصرف والبيع المنظمين ، والفي تلك المعاملات الهامشية الشاذة التي يتسلل منها خطر الربا تحت ستار بيع الرديء بالجيد مع تفاضل وتعامل ، وهذا هو عين الربا وعلته الحقيقية (36) ، لما فيه من هدر لقيم السلع ، واخلال بالجانب التشريعي المنظم للتعامل الاقتصادي على أسس سليمة .

#### د - القواعد المستخلصة :

استخلص الفقهاء من الأحاديث الواردة في شأن مشكلة ربا الفضل وطرق حلها قواعد عامة نوجزها في ثلاث حالات :

**الحالة الاولى :** تبادل معدن بمعدن من جنسه ، او طعام بطعام من جنسه ويشترط شرطان :

— التساوي في البدلين ( مثلاً بمثل ، سواء بسواء ) .

— التسليم الفوري ( يداً بيد ) .

(35) فقد وجدوا نفس العلل في مواد معدنية وغذائية اخرى مثل النحاس والزبيب . راجع « مواهب الجليل » : للخطاب ص : 338 و 346 وما بعدها ، وانما : « بداية المجتهد » ج : 2 - ص : 97 وما بعدها ، « والفقه الاسلامي في اسلوبه الجديد » ص : 472 .

(36) راجع : « اعلام الموقعين » ج : 3 - ص : 155 .

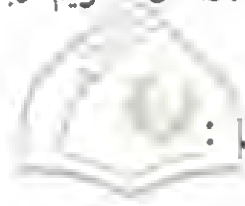
**الحالة الثانية :** تبادل معدن بمعدن مختلفين ، او طعام بطعام مختلفين ( الذهب بالفضة ، البر بالشعير ) يبقى شرط واحد هو :

— التسليم الفوري ( فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم ، اذا كان يدا بيد ) .

**الحالة الثالثة :** تبادل معدن ثمين ( ذهب ، فضة ) بأحد الاطعمة الاربعة ( بر ، شعير ، تمر ، ملح ) يسقط الشرطان ، ويصبح البيع عاديا اساسه العمل بمبدأ الحرية التجارية ، فيصح ان يكون البيع أجلا او عاجلا .

### هـ — استحلال ربا الفضل في نظر ابن عباس :

يتفق فقهاء المذاهب على ان تحريم ربا الفضل انما ورد في الحديث، دون القرآن ، ويرى كاتب معاصر (37) ان تحريم ربا الفضل في الحديث كان على ثلاث مراحل :



— مرحلة ما قبل خيبر :

وهي تمثل الخطوة الاولى ، وأثناءها ورد حديث عبادة بن الصامت السابق : « الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ... الحديث » ، وهو يلزم المسلمين اذ تبايعوا في صنف واحد بمراعاة شرطين :

— التساوي .

— الفورية .

فاذا اختلف الجنسان سقط الشرط الاول ، وبقي الثاني وهو الفورية لاتقاء ربا النسيئة .

— مرحلة خيبر :

---

(37) هو زيدان أبو المكارم من علماء الأزهر في كتابه : « العدل الاقتصادي » ص : 88 وما بعدها .

وفي هذه المرحلة تخفيف عن المسلمين ، وتوجيه لهم الى استخدام « الدراهم والدنانير » معايير أساسية لتقدير قيم الأشياء ، وذلك يعطي الاحساس بالعدل ويمنع من بخس القيم ، وهذا ما يفيد الحديث السابق المروي عن أبي سعيد الخدري ، وفيه أمر النبي عليه السلام أن يباع التمر الردي ويشتري بثمنه التمر الجيد ، بدل تبادل صاعين من الردي بصاع من الجيد .

#### المرحلة الأخيرة من حياة النبوة :

وفي هذه المرحلة ورد قوله عليه السلام فيما يرويه الشيخان من حديث أسامة بن زيد : « لا ربا في النسبة » (38) ورواه الشافعي موصولا : « إنما الربا في النسبة » وروي بزيادة « إنما الربا في النسبة ، وما كان بدا بيد ، فلا بأس به » (39) .

بهذا الحديث الذي يسقط ربا الفضل أخذ ابن عباس فقال : أن الربا المحرم فقط : هو ربا النسبة . وذهب زيد بن أرقم والزبير وأبن جبير وأسامة بن زيد راوي الحديث وغيرهم الى مثل هذا الرأي .

ويريد هذا الكاتب المعاصر من تتبع الترتيب الزمني اثبات أن هذا الحديث الأخير ناسخ لما قبله من الأحاديث ، مع أن النسخ لا يصار اليه الا بتوفر شروطه ، وعند تعذر الجمع بين الأحاديث عن طريق الموافقة أو التأويل ، وقد قام العلماء المجتهدون بتأويل هذا الحديث ، فقد ذكر السرخسي في المبسوط : أن النبي ( ص ) سئل عن مبادلة الحنطة بالشعير والذهب بالفضة الى أجل ، فقال النبي ( ص ) : « لا ربا الا في النسبة » فهذا بناء على ما تقدم من السؤال ، فكان الراوي سمع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يسمع ما تقدم من السؤال أو لم يشتغل بنقله (40) .

ولذلك نقل جابر بن زيد أن ابن عباس رجع عن قوله ، ثم جاء أجماع التابعين على تحريم الربا بنوعيه ، فرفع الخلاف (41) .

(38) صحيح البخاري ج : 3 - ص : 73 ، وصحيح مسلم ج : 1 - ص : 469 .

(39) رواه الامام ابو حنيفة موقوفا في مسنده ص : 58 طبعة حلب . راجع : « السنة ومكانتها في التشريع » الدكتور مصطفى السباعي ، ص : 465 وما بعدها .

(40) راجع « المبسوط » : للسرخسي ج : 12 - ص : 112 .

(41) راجع : « الفقه الاسلامي في اسلوبه الجديد » ص : 465 ثم « طلبه الطلبة » للنسفي ص : 115 .

## النوع الثاني : ربا النسيئة (42) ( او الزيادة في رأس المال في مقابل تأجيل الدفع ) :

من خلال تفصيل أحكام الربا في الشريعة الإسلامية يتجلى بوضوح أن مجازاة الاقتصاديين المسلمين في تقسيم الربا إلى قسمين : ربا يبيع وربا ديون ، لا تكون صحيحة إلا إذا قصرنا نظرنا على ربا النسيئة فقط ، دون ربا الفضل ، إذ في العرف الفقهي أن ربا النسيئة هو الذي ينقسم إلى قسمين :

— ربا يبيع .

— ربا ديون .

وهذا التصحيح في المفهوم لا يمنع من تصور أن ربا الفضل وربا النسيئة قد يجتمعان على صعيد واحد في مجال الصرف والمقايضة في الأطمعة .

### ١ - ربا النسيئة في البيوع : ( أو البيع الآجل )

وينقسم إلى قسمين :

البيع الآجل في الربويات ، والبيع الآجل في غير الربويات .

### البيع الآجل في الربويات :

اجمع العلماء على تحريم البيع الآجل في مجال تبادل « الأموال الربوية » بعضها ببعض ، والتحريم هنا يتعلق بتبادل الذهب بالذهب ، أو الفضة بالفضة أو العكس ، أو تبادل الطعام الربوي بطعام آخر من جنس واحد أو من جنسين مختلفين ، ونختار من بين الأحاديث السابقة التي تحرم البيع الآجل في الأموال الربوية حديث أسامة بن زيد : « إنما الربا في النسيئة » « أو لا ربا إلا في النسيئة » .

---

(42) النسيئة والنساء . قال تعالى : « إنما النسيء زيادة في الكفر » آية 37 سورة التوبة ، اسم من نسا الشيء على وزن صنع : أخره ، وأنسا الشيء كذلك .

هاتان المجموعتان : النقود والاطعمة ، لا يجوز في كل واحدة منهما على حدة إلا التسليم الفوري وهو في التعبير النبوي « يدا بيد » و « هاء بهاء » .

وسبق أن بينا أن التبادل بالاموال الربوية يشمل عمليتين : الصرف في النقود ، والمقايضة في الاطعمة ، وقد جاءت الدراسات الاقتصادية الحديثة لتبين اعجاز الشريعة ودقة احكامها ومراميها في شأن تحريم البيع الآجل في هاتين العمليتين :

ففيما يخص الصرف ، فإن القصد من تحريم البيع الآجل وتفرق المتعاقدين قبل التسليم الفوري هو انجاز عملية الصرف بالسرعة التي تؤمن الطرفين من مغبة التقلبات او المفاجآت « ومن خبر السوق التجارية بصفة عامة ، وسوق اوراق النقد بصفة خاصة أدرك لذلك حكما كثيرة » (43) .

وقد سئل عبد الله بن عمر رضي الله عنه عن الصرف ، فقال : « من هذه الى هذه ( التسليم الفوري ) فان استنظرك الى خلف هذه السارية فلا تفعل » والتعبير بالسارية كناية عن شدة المطالبة بالتسليم الفوري ، وقد عبر عن نفس المعنى بكناية أخرى في حديث أبي جيلة : « ولا تفارقهم حتى تستوفي وأن وثب من سطح قتب معه » (44) .

— وفيما يخص المقايضة في الاطعمة الربوية : فإذا بيع طعام عاجل بطعام آجل ، فقد يلحق أحد الطرفين غبن كبير نتيجة التقلبات المفاجئة في اسعار هذه السلع ، وهذا تفسير للعللة الربوية في التعبير الفقهي ، وبما أننا في مجال التقاء ربا الفضل و ربا النسيئة حسب البناء الفقهي ، فلا بأس أن نفتح صفحة من باب « السلم » ( بيع آجل بعاجل ، وشرع لسد الحاجات ) لنقرأ شرطا واحدا من شروطه ، وهو ما يعيننا هنا ، فالفقهاء يشترطون في المسلم ( الثمن العاجل ) والمسلم فيه ( المبيع الآجل ) أن يكونا مختلفين في الجنس الذي تجوز النسيئة فيه بينهما ، فلا يجوز اسلام الذهب والفضة أحدهما في الآخر ، لانه ربا ، وكذلك لا يجوز

(43) « المعاملات المصرفية والربوية » : الدكتور نور الدين عتر ، ص : 97

(44) « طبعة الطلبة » : النسخي ص : 114 .

اسلام الطعام الربوي بعضه في بعض ، لانه ربا ، ويجوز اسلام الذهب والفضة في الطعام الربوي وغيره من الحيوان والعروض (45) ، لمناذا ؟ لان البيع الاجل بالذهب والفضة يرجع اساسا الى ثبات قيمتهما وقيمة النقود ، وبهذا الاعتبار اصبح النقد قادرا على قياس الدفع المؤجل .

وكذلك استطاعت النقود ان تؤدي عملها بشكل كامل ، عن طريق القيام بوظيفتين رئيسيتين ووظيفتين ثانويتين :

اما الوظيفتان الرئيسيتان للنقود فهما :

— وسيط للمبادلة .

— مقياس للقيمة .

واما الوظيفتان الثانويتان فهما :

— مستودع او مخزن للقيمة .

— مقياس للدفع المؤجل (46) .

وهذا المنظور الاقتصادي يفرنا من ادراك حكمة الشريعة في تحريم البيع الاجل في مجال تبادل الاموال الربوية بعضها ببعض .

— البيع الاجل في غير الربويات :

عن ابي هريرة عن النبي ( ص ) قال « تاجر يداين الناس ، فاذا رأى معسرا قال لفتيانہ : تجاوزوا عنه لعل الله أن يتجاوز عنا ، فتجاوز الله عنه » (47) .

(45) « الفقه الاسلامي في اسلوبه الجديد » ص : 389 .

(46) « المعاملات المصرفية والربوية » ص : 98 .

(47) هذا الحديث رواه بسندنا الواصل الى الشيخ الامام البخاري قال : « حدثنا هشام ابن عمار حدثنا يحيى بن حمزة حدثنا الزبيدي عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله انه سمع ابا هريرة رضي الله عنه عن النبي ( ص ) قال : الحديث ... صحيح » البخاري باب البيوع ج : 3 - ص : 67 .

نستدل بهذا الحديث على أن التجار المنتجين يجوز لهم أن يبيعوا سلعمهم ومنتجاتهم بيعاً آجلاً أو عاجلاً ، حسب اختيارهم ، وما يروونه صالحاً لأحوالهم ، بل أن البيع الآجل في غير الربويات مطلوب ومرغوب فيه ، وهذا ما يفيد به الحديث بصريح العبارة ، إذن فمن حيث المبدأ يجوز البيع الآجل في غير الربويات ، وهذا المبدأ وقع تأطيره فقهاً حتى يسلم مجال تطبيقه من حدوث أي خلل من شأنه أن يحول البيع الآجل المشروع ، إلى بيع آخر ممنوع ، وهو ما حدث بالفعل ، فأصبحت بعض المعاملات تكتسي في ظاهرها صيغة البيع الآجل ، ولكنها في حقيقة أمرها تعتبر من قبيل النسيئة في البيوع ، وعلى سبيل المثال : يأتي رجل إلى صاحبه فيقول له : أبيعك هذه السلعة بعشرة نقداً ، واشترها منك بعشرين نسيئة .

أن البيع الثاني إذا أضيف إلى البيع الأول استقر الأمر على أن أحدهما دفع عشرة دنائير في عشرين إلى أجل ، وهو ما يعرف في الاصطلاح باسم : بيوع الآجال أو « بيوع الذرائع الربوية » (48) أو يقال في حقه : أنه مظهر من مظاهر الحيل الربوية التي أفضنا الحديث عنها سلفاً ، ولا نحتاج إلى إعادة طرح إشكالاتها من جديد ، إذ ظهر هناك أن الغاية من ممارستها هي التوصل عن طريق البيع الآجل إلى استحلال القرض بفائدة (49) .

هذا الملمح كان لا مناص من لفت الانتظار إليه ، قبل لقاء الأضواء على المظاهر الرئيسية لربا النسيئة في الديون ، حتى يمكن التمييز بوضوح بين القرض الربوي ، والبيع الآجل الربوي الذي هو وسيلة وذريعة للوصول إلى استحلال القرض الربوي (50) .

## ب - ربا النسيئة في الديون :

ينسحب ربا النسيئة في الديون على ثلاثة مظاهر رئيسية هي :

- (48) « بداية المجتهد » ج : 2 - ص : 105 .  
 (49) راجع : صفحات 558 - 570 وما بينهما من هذا البحث .  
 (50) وقد يظن خطأ أن ربا البيع ينسحب على « بيع الطعام قبل قبضه » وبيع ما لم يخلق ، وبيع الثمار قبل الزهو ، وبيع الملابس والمناولة والمعاومة ، وبيعتين في بيعة ، وبيع وشرط ، وبيع السنبل حتى يبيض ، والمضرب حتى يسود ، وبيع المسلمين والملاحين « مع أن النهي الوارد في شأن هذا البيوع إنما هو من جهة الفبن الذي يسببه الفرد ، أي الجهل بالثمن أو المثلن أو الآجل .

— ربا الجاهلية ( أو تأجيل الاستحقاق في مقابل الزيادة في رأس المال الأصلي ) .

— ربا القرض ( أو القرض بفائدة ) .

— ربا « ضع وتعجل » ( أو الوضعية من رأس المال في مقابل تأجيل الدفع ) .

**المظهر الأول : تأجيل الاستحقاق في مقابل الزيادة في رأس المال الأصلي :**

عند مجيء الاسلام كان المال قد تحول عن أداء الدور الذي وضع من أجله ، فأصبح قوة غاشمة مستبدة تتحكم في مصير الناس ، وتغتال حقوقهم ، وتفرض سلطانها عليهم من موقع محصن بأعراف الجاهلية الجهلاء الجاري بها العمل في المعاملات المالية ، وأكبر ظاهرة في هذا المجال هو ظاهرة الربا التي كانت متفشية في المجتمع العربي ، وقائمة على إشبع صورة من صور الاستغلال .

وقوام هذا الربا هو تأجيل دفع الدين عند الاستحقاق في مقابل الزيادة على أصله المستحق ، وفيه نزلت آيات الربا من سورة البقرة قال تعالى :

« يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين ، فإن لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله ، وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون ، وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة ، وإن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون » (51) .

حسب رأي أكثر المفسرين أن هذه الآية نزلت في ربا العباس بن عبد المطلب ورجل من بني المغيرة كانا شريكين في الجاهلية يستثمران أموالهما عن طريق الإقراض إلى ناس من ثقيف . . . فجاء الاسلام ولهما رؤوس أموال عظيمة من الربا (52) .

(51) سورة البقرة ، الآيات : 278 - 280 .

(52) راجع : تفسير الألوسي « روح المعاني » ج : 2 - ج : 3 - ص : 52 .

ويوافق على هذا الرأي ابن رشد مضيفا ان ربا الجاهلية محرم ايضا بالسنة وباجماع الامة ، وحول بيان مفهوم ربا الجاهلية يذكر : ان العرب كانوا يسلفون بالزيادة وينظرون ، فكانوا يقولون « انظرني ازدك » وهذا هو الذي عناه عليه السلام بقوله في حجة الوداع : « الا وان ربا الجاهلية موضوع ، واول ربا اضعه ربا العباس بن عبد المطلب » (53) .

وهذه العملية المحظورة تشمل صورا كثيرة بعضها ظاهر وبعضها غير ظاهر نذكر من بينها ما يلي :

— تأجيل استحقاق القرض في مقابل الزيادة في رأس المال الاصيلي .

— تأجيل استحقاق الدين الذي ثبت في الذمة ثمنا لسلمة ، بأن يتأخر المشتري عن الدفع فيلزم بزيادة مقابل هذا التأخير .

— تأجيل استحقاق الضرائب المباشرة او غير المباشرة في مقابل الزيادة على المبلغ الاصيلي .

— تأجيل استحقاق التمويضات المرتبة عن الخدمات التي تقدمها المصالح العمومية او شبه العمومية في مقابل الزيادة على المبلغ الاصيلي .

هذه الصور التي تدخل في اطار عملية الاستثمار المحظور ، منها ما كان معروفا شائعا ، وقد واجهته نصوص التحريم بشكل مباشر ، قصد تطهير الوضع الاقتصادي الفاسد الذي افرزته البيئة العربية في جاهليتها، ومنها ما افرزه تقليد الحضارة الغربية عند احتكاك المسلمين بها منذ عهد الانفصال .

### المظهر الثاني : القرض بفائدة :

#### — التعريف باستراتيجية :

يشكل القرض بفائدة العمود الفقري للنظام الرأسمالي ، وعلى اساسه قام بناء النهضة الاوربية التي تنكرت للمعتقدات الدينية ، والقيم

(54) « بداية المجهود » ج : 2 - ص : 96 .

الاخلاقية ، ومبادئ العدل والاحسان . وفي الوقت الحاضر يمارس القرض بفائدة دورا رئيسيا في السياسة الدولية وفي المعاملات الاقتصادية على مختلف المستويات .

وحيث أن المصارف وصناديق النقد والتوفير تعتبر بمثابة الرئسة التي يتنفس منها النظام الرأسمالي الربوي الذي ينشر ظلاله في كل أنحاء الدنيا تحت هيمنة الاقتصاد الغربي . وهي إنما تركز على الاقتراض بفائدة في أنجاز مشاريعها الاستثمارية ، فإن الموقع الاستراتيجي الذي يتمتع به القرض بفائدة قد حظي باهتمام متزايد من لدن الكتاب المعاصرين ، فأنجزوا دراسات وأبحاث تلقي الاضواء على هذا الموقع الاستراتيجي ، وتبين في نفس الوقت محاذيره وعواقبه الوخيمة .

#### — التعريف بطبيعته ( نظرية الفائدة ) :

القرض بفائدة : عملية اقراض نقدي بحسب فيها الزمان الفاصل بين تسليم القرض وإدائه قصد فرض فائدة بسيطة أو مركبة يؤدها المقترض عند الاستحقاق (54) .

وساكتفي بالتركيز على كلمتين واردتين في هذه الصيغة التعريفية الواضحة الدلالة ، وهاتان الكلمتان هما : « قرض » و « فائدة » .  
أما القرض فينقسم الى قسمين :

— قرض مشروع وهو عملية مبادلة بين المثلثات بفاضل زمني ، ويدعى « القرض الحسن » (55) .

— 'قرض محظور وهو الذي نتحدث عنه ، وذلك عندما يصبح القرض إحدى طرق استثمار رأس المال ، حينئذ نجد أن العملية الاستثمارية التي تتم بواسطة هذا القرض المحظور قد فقدت أحد عناصرها

(54) هنالك صيغ كثيرة تعرف القرض بفائدة ، اذكر من بينها ما يلي :

— هو مبادلة مال حال بمال مؤجل مع زيادة مقابل الاجل .

— هو عملية دين يؤدي عنه مال زيادة على اصل الدين في مقابل المدة التي يظل فيها الدين في ذمة المدين . انظر المعاملات المصرفية والربوية . نور الدين عتسر ص : 83 . وأيضا « السياسة المالية في الاسلام » : عبد الكريم الخطيب ص : 150

(55) ذكرت سلفا تعريفه وحكمه اعتمادا على ما في المحلى لابن حزم م . 5 ج : 8 - ص 77

الاساسية وهو مشاركة العمل ، وينطبق هذا الحكم على المعاملات المصرفية ، وعقود شركات الاموال في النظام الرأسمالي ، كشركات المساهمة وشركات التأمين ، اذ المعتبر في تأسيس الشركات انها هـو رأس المال ، لا عنصر العمل الانساني لان هذه الشركات تتأسس باجتماع رؤوس الاموال في شكل قروض او اسهم يصير لها حق الاستثمار وحدها (56) .

واما الفائدة فهي المبلغ المضاف الى مقدار المال ، ويتفق عليه مقدما عند اجراء عقد القرض ، هذا المبلغ المضاف هو ما يدعى بالفائدة ، ويبرر عادة بأنه عوض عن الزمان الفاصل (57) . وأنه ثمن التمتع بالشيء المقرض خلال فترة القرض (58) ، او هو من الربح اليسير كما سنرى عند الشيخ محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا والشيخ جاويش من علماء الازهر .

والفائدة اصبحت مرتبطة بمفهوم القرض ، وصارت لها سمات وخصائص تختلف بين العرف الفقهي في تطوره ، والعرف الاقتصادي والحقوقي الذي سبق بيانه .

والواقع ان كلمة « فائدة » لم تستعمل في العرف الفقهي مرادفة لكلمة « ربا » الا في اوائل هذا القرن ، وعن طريق العدوى (59) .

وقد اجهدت نفسي في محاولة العثور على دراسة فقهية من عالم معتمد به حول « نظرية الفائدة » وتبريرها الشرعي ، هل هو السراي والاجتهاد ، او مجازاة الظروف السياسية والاقتصادية العالمية ؟ ولكن دون جدوى ، واقصى ما يجده الباحث فتاوي ومحاضرات وتعليقات عابرة ، القصد منها تبرير القرارات التي اتخذت اوائل هذا القرن في شأن انشاء المصارف وصناديق التوفير في تركيا والهند ومصر العربية .

(56) راجع : « الاسلام وايدولوجية الانسان » : سميج عاطف الزين ، ص : 87 وما بعدها

(57) راجع : « بداية المجتهد » : ابن رشد ج 2 - ص : 408 .

(58) « مصرف التنمية الاسلامي » : الدكتور رفيق المصري ص : 60 .

(59) ان رجال الاصلاح الديني في الغرب حوالي القرن السادس عشر ، قد وقفوا موقفا جديدا من الربا ، فاباحوه باسم الفائدة ، تملصا من الانصياع للنصوص المقدسة التي تحرم الربا ، وتخفيفا من حدة هجمات من بقي متمسكا بالمذهب الكنسي .

وسأكتفي في هذا الصدد بذكر ثلاثة نماذج من هذه الفتاوى والمحاضرات ، وهي كما يلي :

— الفتوى التي أصدرها الشيخ محمد عبده بإمكان تقاضي ربح عن الاموال المودعة في صناديق التوفير ، وكان الفقراء من مودعي هذه الاموال قد امتنعوا من اخذ الربح الذي استحقوه بمقتضى « دكريتو خديوي » (60) الذي سمح لمصلحة البريد بإنشاء صناديق توفير ، عام 1904 ، وقد سمي هذه الفائدة التي تدفعها الصناديق « ربحا » (61) اقصاه : 5 ، 2 ٪ .

ويذكر الشيخ محمد رشيد رضا ان استاذہ أصدر هذه الفتوى مشافهة استنادا الى مراعاة احكام شركة المضاربة في استغلال النقود المودعة في الصندوق ... ثم جمع الخديوي جمعية من علماء الازهر وكلفهم بوضع طريقة شرعية ( نظرية الفائدة ) لصندوق التوفير ، فوضعوا مشروعا عرض على نظارة المالية لقراره ، وكان مبنيا على ما افترض به الشيخ الامام مشافهة (62) .

النموذج الثاني : في عام 1908 طرحت جريدة « بايسا اخبار » الاسلامية اليومية على مؤتمر من 18 عالما دينيا يرأسهم احمد على المحدث ، هذين السؤالين :

« هل للمسلم ان يودع في المصرف مالا بلا فائدة لمدة من الزمن ؟ هل يحق له ان يرسل مالا من مكان الى آخر بطريقة « الشيكات » لقاء عمولة ؟ » .

(60) يزعم المستشرق مكسيم رودنسون في كتابه : « الاسلام والراسمالية » ص : 136 ان الخديوي استند الى فتوى الشيخ محمد عبده في انشاء صناديق التوفير ، بينما محمد رشيد رضا يذكر ان هذه الفتوى انما صدرت بعد ان تبين ان زهاء 3000 فقير من واطعي الاموال في صندوق التوفير لم يقبلوا اخذ الربح الذي استحقوه بمقتضى الدكريتو .

(61) المفاظة هنا تمكن في ايها الناس بانه لا فرق بين الفائدة المستحقة من مجرد القرض ، وبين الربح من المضاربة التي هي عقد شركة بين مال وعمل .

(62) راجع : مجلة « المنار » التي كان يصدرها الشيخ محمد رشيد رضا ( المجلد 6 لعام 1903 ، ص : 717 ، والمجلد 19 لعام 1917 ص : 72 ) .

وكان الجواب على السؤالين ايجابيا ، لسببين : الاول لان قصد المودع هو امان ماله لا الحصول على الفائدة ، فهو اذن لا يرتكب اثما ، وان كان ماله الذي اودعه في المصرف قد يستخـم في الحصول على الربا ، والثاني لان العمولة اجر (63) ، وليست فائدة ، فلا اثم في تقاضيها (64) .

**النموذج الثالث :** محاضرة القاها الشيخ عبد العزيز جاويش من مشايخ علماء الازهر عام 1907 دعا فيها الى قصر الربا المحرم على الربا الجاهلي ( ربا « الاضعاف المضاعفة » (65) ) مع القول بأن النبي عليه السلام كان يؤدي زيادة على ما استلف ، اذن لم لا يجوز ان نلتزم بذلك ابتداء في عقد القرض ؟ وبأن معظم من يقتضون بالربا لم تدمر بيوتهم بسببه ، بل بسبب بذخهم وفسقهم وحبهم للظهور . ثم انهى محاضرتـه بالدعوة الى : « ان تقصر التحريم على ما حرم الله في كتابه من ربا النسئة المضاعف ، فنخالف الجمهور بحكم العقل والضرورة ونتجاوز عما قل من الفائدة ... كما فعلت الحكومتان الاسلاميتان العثمانية والفارسية » (66).

نستنتج من هذه النماذج الثلاثة ان « نظرية الفائدة » هي ظاهرة نقدية ترتبط بالقرض الانتاجي وتخصه ، دون اشارة الى القرض الاستهلاكي ، كما رأينا .

وهذه النظرية التي تحاول اخراج الفائدة من نطاق الربا المحرم تستند الى ثلاثة تبريرات أساسية هي :

(63) هذا التبرير يتجاهل الفرق بين الاجر والفائدة ، اذ الاجر في مقابل استعمال شيء غير مثلي لا يمكن التصرف فيه بالبيع والشراء ، وعلى ذلك فتشبيه الفائدة بالاجر مخالف للطبيعة الحقوقية للأشياء ، فيجب رفضه .

(64) « الاسلام والراسمالية » : مكسيم رونسون ، ص : 138 .

(65) قال ابن حزم في « المحلى » م . 5 ج : 8 - ص : 77 : « ولا خلاف في بطلان اشتراط الزيادة في القرض ، فان تطوع عند قضاء ما عليه بان يعطي اكثر مما اخذ واقل مما اخذ ، او اجود مما اخذ ، او ادنى لما اخذ ، فكل ذلك حسن مستحب » .  
روينا من طريق البخاري قال : « حدثنا خلاد حدثنا مسعر بن كدام عن معارب بن دثار عن جابر بن عبد الله قال : « كان لي على رسول الله ( ص ) دين فقضاني وزادني » .  
وعليه فالقياس على الفعل النبوي قياس مع وجود الفارق ، ولا يصح ذلك الا على اساس المصادرة الفكرية وليس الحق بالبطل لا بهام الصمائر الوردة .

(66) « الاسلام والراسمالية » : مكسيم رونسون . هامش صفحة 137 نقلا عن معاصرة لابن علي فكار في الربا ، نشرتها جريدة اللواء في عدد 16 شتبر 1908 ، ولخصها ابراهيم زكي الدين بدوي في كتابه : « نظرية الربا المحرم في الشريعة الاسلامية » ص : 242 .

— قياس فائدة القرض على ربح رأس المال المستثمر في المضاربة .

— اقتصار التحريم على الفائدة المركبة (ربا الجاهلية « الاضعاف المضاعفة دون الفائدة البسيطة » ( فائدة القرض ) .

— الفائدة مجرد أيجار يتم تقاضيه مقابل استعمال رأس المال النقدي ، مثلما يتقاضى مالك العقار أيجارا مقابل استعمال أرضه الزراعية مثلا .

هذه التبريرات الثلاثة يمكن تزييفها وابطالها من أساسها بكلمة واحدة وهي ان المصارف وصناديق التوفير ليست شركات استثمارية بالمعنى الشرعي ، لأنها منعقدة على أساس اجتماع رؤوس الاموال دون اعتبار لمشاركة عنصر العمل في إبرام العقد ، هذا لولا ، وثانيا ان قياس الفائدة على الربح أو الايجار ينطوي على كثير من المغالطة والاستلاب الفكري ، اذ ان عالما في مستوى الشيخ محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا والشيخ عبد العزيز جاويز لا يخفى عليه التمييز الواضح بين الربا وربح التجارة وايجار المقار ، ولا يمكنه في الحالات العادية ان يطلق هذه الاسماء على غير مسمياتها ، واكثر من ذلك فان ورود النص بتحريم الاستثمار بالربا مانع من استعمال الراي والاجتهاد ، وقديما قال عرب الجاهلية : « انما البيع مثل (67) الربا » اي ان الاستثمار بالتجارة مثل الاستثمار بالربا ، فأفحمهم القراءان المبين بحجة العقل والعدل : « وأحل الله البيع وحرم الربا » (67) مكرر « لان البيع مبادلة بين مالين ( تجارة عن تراض (68) والربا اخذ مال في مقابل لا شيء ، ومن شأن الاستثمار بالربا ان يثير الجشع في قلوب الاقوياء ، والحق والكرهية في نفوس الضعفاء ويجسر أبناء الانسانية الى اذكاء نار الحروب في كل مكان وعلى مختلف المستويات .

هذا هو قانون الاسلام الذي يحكم الحياة ، ويجعل حدا للربا وتشريعاته ، مهما كانت التبريرات السياسية والاقتصادية التي حاول

---

(67) مكرر - سورة البقرة ، الآية : 275 .

(68) قال تعالى : « يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ، الا ان تكون تجارة عن تراض منكم » سورة النساء الآية : 29 .

( المجتهدون والمجددون ) أن يجدوا لها مسلکا شرعيا لتمريس التيسار  
الجديد الوارد من الغرب الراسمالي .

### المظهر الثالث : ضع وتعجل ( أو الوضيعة من راس المال في مقابل تعجيل الاستحقاق ) :

وصورته أن يكون لشخص على آخر دين إلى أجل ، فيعجله المدين  
قبل حلول الاجل على أن ينقص منه ، في مقابل تعجيل الدفع قبل  
الاستحقاق .

هذه العملية اختلف فيها رأي الصحابة وفقهاء الامصار على قولين :

— الجواز ، وبه قال ابن عباس من الصحابة ، ونفر من فقهاء  
الامصار .

— المنع ، وبه قال ابن عمر من الصحابة ، ومالك وأبو حنيفة  
واحمد بن حنبل والثوري واختلف رأي الشافعي بين القولين (69) .

وحجة من أجاز هذه العملية ما روى عن ابن عباس : « أن النبي (ص)  
لما أمر باخراج بني النضير جاءه ناس منهم قالوا يا نبي الله أنك أمرت  
باخراجنا ، ولنا على الناس ديون لم تحل فقال رسول الله صلى الله عليه  
وسلم « ضعوا وتعجلوا » (70) .

وحجة من منعها انها شبيهة بعملية الزيادة على الدين في مقابل  
تأجيل الاستحقاق (الربا الجاهلي المجمع على تحريمه) ، ووجه الشبه بين  
العمليتين ان الزمان قد جعل له مقدار من المال بدلا منه ، ذلك ان الدائن  
في العملية الاولى لما نقص من الزمان جعل في المقابل نقصان مقدار  
الدين ، وفي العملية الثانية لما زاد في الزمان جعل في المقابل الزيادة  
على مقدار الدين (71) .

(79) « بداية المجتهد » : ابن رشد ج : 2 - ص : 108 .

(70) هذا الحديث لم تثبت صحته عند الامة لضعف سنده .

(71) راجع : « اعلام الموقعين » : ابن قيم الجوزية ج : 2 - ص : 154 ، وايضا  
« القوانين الفقهية » : ابن جزري ص : 252 - 289 .

ومثل ذلك في المنع أن يعجل المدين بعض ما في ذمته ويؤخر بعضه إلى أجل آخر ، وأن يأخذ الدائن قبل الأجل بعض الدين نقدا وبعضه عرضا ، ويجوز ذلك كله بعد الأجل لبعد التهمة ، كما يجوز أن يعطيه في دينه المؤجل عرضا قبل الأجل ، وإن كانت قيمته أقل من دينه (72) .

في هذا الضوء يمكن القول في النهاية بأن هذه المظاهر الثلاثة المقدمة :

— تأجيل الاستحقاق في مقابل الزيادة في رأس المال الأصلي .

— القرض بفائدة .

— الوضعية من رأس المال في مقابل تعجيل الدفع .

هي التي تعتبر معايير وأصولا لربا النسيئة في الديون الذي هو في مقابل ربا النسيئة في البيوع كما سبق بيان ذلك بما فيه الكفاية .

### المبحث الثاني

#### الاخلال بالجانب الاجتماعي في فلسفته الانسانية وأهدافه الشرعية

إن اهتمامنا المتزايد بالجانب المادي للاستثمار يجب أن لا يصرفنا عن الاهتمام بجانبه الثقافي والاجتماعي ، فلم تقتصر على التعريف بينيته الصورية بل تجاوزناها إلى تحديد طبيعته الثقافية والاجتماعية وأهمية الدور الذي يمارسه في مجال تكوين الإنسان ، وبناء حياة المجتمع في تغييرها وتوجيهها وترشيدها ، وفي هذا الإطار نريد أن نتحرك ، ذلك أن التصرف الاقتصادي في الإسلام ليس مبنيا على أساس أن الغاية تبرر الوسيلة ، بل على أساس جعل الحياة أمام الناس تعاونا ومشاركة وتبادلا بين المنافع والخيرات ولو في أخرج الأزمات والمحن ، وفي ذلك أنجع حل للمشاكل الاقتصادية ، وأكبر دافع يحفز العناصر الاقتصادية على اقتحام ميادين الاستثمار والإنتاج والابتكار .

(72) قال ابن رشد : وهو مذهب مالك وجمهور من ينكر « فمع وتعجل » ، راجع : « بداية المجتهد » ج : 2 - ص : 108 .

وهذا المبدأ الاسلامي المبني على اعتبار القيم الانسانية والمثل الاخلاقية ، قد يكون من تفسيراته اثاره الشعور بالمسؤولية ، وإيقاظ الاحساس بالمصلحة الاجتماعية ، ونجد ذلك في الاسلوب القرآني من خلال معالجته لقضايا تشريع الاحكام التنظيمية وتفصيلها ، والامثلة متعددة تقتصر على واحد منها للقياس عليه ، ففي آيات الربا من سورة البقرة نجد ان هذه الآيات في معالجتها لمشكلة الربا قد قامت بتغطية جانبيين اساسيين : جانب تنظيمي ، وجانب اجتماعي فاهتمت أولاً بتشريع الاحكام التنظيمية ، حيث اقرت قانوناً ينص على تحريم عمليات الربا والغاء الديون المرتبة عليها والتي لم يحسن استحقاقها بعد ، وأن الدائن ليس له الا استرداد رأس ماله فقط وبما ان هذا القانون يطبق اعتباراً من يوم صدوره بدون اثر رجعي ، فإن العمليات الربوية التي وقعت تصفيتا قبل صدوره لا يتناولها حكم هذا التقنين الجديد ، « فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف » (73) .

لكن هذا الاهتمام تبعه او مازجه اهتمام آخر بالجانب الاجتماعي المتصل بالانسان في تصوره واتجاهه ، لانه الغاية والمنطلق الحقيقي لكل تشريع تنظيمي ، اذ يلاحظ في آخر آيات الربا ان الاهمية الاجتماعية أصبحت هي المركز الرئيسي الذي يؤول اليه التفسير الذي يحدث في حالتها الاستجابة او الاعراض ، يقول تعالى : « فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله وان تبتم فلکم رؤوس أموالکم لا تظلمون ولا تظلمون (74) وقال : « وان تصدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون » (74 مكرر) .

اذن فالاسلام في تشريعه الاقتصادي وفي تنظيمه لعمليات الاستثمار يقيم توازناً عادلاً بين الجانب التنظيمي الذي تتحكم قوانينه في سير المعاملات الاقتصادية ، وبين الجانب الاجتماعي الذي تجب حماية حركته وحرية من الاستغلال والفساد ، واغتياك الحقوق ، والاحتكار في شتى صورته ، سواء كان ذلك ناشئاً عن جشع القطاع الخاص ، كما هو عليه الحال في النظام الرأسمالي ، او ناشئاً عن استبداد القطاع العام ، كما هو عليه في النظام الجماعي .

(73) سورة البقرة ، الآية : 279 .

(74) مكرر - سورة البقرة الآية 280 .

وعلى هذا الاساس فالتشريع الاقتصادي الاسلامي يفوق التبريرات الاقتصادية والتعليقات المادية للاشياء ، ويتجاوز المظاهر في شكلها الخارجي الى ما وراءها من قيم انسانية رفيعة ، ومثل اخلاقية عليا ، ومن ثم يصبح الفرد والمجتمع بعيدين عن الشجع والاستبداد المنبثقين عن الدوافع الذاتية التي تحدث الازمات الاقتصادية والتوتر في العلاقات الاجتماعية .

هذه التلميحات المقتضية ذات الطابع العلمي المستوحى من مبادئنا، اريد بها أن تكون منطلقا لاثبات ان الاخلال بالجانب التنظيمي للاستثمار لا يؤدي وحده الى تحويله الى استثمار محظور ، بل ان الاخلال بالجانب الاجتماعي هو ايضا يؤدي الى هذا التحويل ، نظرا لارتباط التشريع التنظيمي بحكمة او مناسبة قصدها الشرع وجعل اصدار الحكم بالامر او النهي اماراة عليها ، وهذه الحكمة هي المصلحة الاجتماعية التي قيل عنها : « اينما وجدت فثم شرع الله » (75) .

وفيما يخص اسلوب تناول ، فليس من المنطق في شيء ان يتم استعراض كل ظواهر الاخلال بالجانب الاجتماعي في عمليات الاستثمار المحظور ، اذ المقصود هو استخلاص المعيار الشرعي الذي ينطبق على كل الظواهر المعروضة عليه ، لذلك ساركرز البحث حول اربعة نماذج ، ارى انها تعكس الاثر الواضح لظواهر الاخلال الاجتماعي في عمليات الاستثمار المحظور سواء في مجال تطورها وتجدها ، او في مجال تطبيقها العملي .

### النموذج الاول : الاستثمار المتعارض مع الارادة الجماعية

#### والمصالح المرسلية

اتفق راي العلماء على أن مقاصد الشريعة الاسلامية هي رعاية المصالح الاجتماعية العامة للانسان ، وهذا هو الاطار الشامل لكل أنظمة الحياة في الاسلام ، فكل حكم تنظيمي مرتبط بمصلحة اجتماعية دعت الى تقريره .

(75) راجع : نماذج من هذه الظواهر في شركات الاموال والتجارة في « رد المحتار على الدر المختار » : لابن عابدين ج : 4 - ص : 188 ، وايضا « بداية المجتهد » لابن رشد ج : 2 من صفحة 111 الى 120 .

والمصلحة الاجتماعية هي التي عبر عنها الاصوليون بالحكمة أو المناسبة التي قصدها الشرع. وجعل الاحكام التنظيمية امارة عليها ، وقد اختلفت وجهات نظرهم حول تحديد استراتيجيات هذه المصلحة بين اصول الشريعة الاسلامية ، والى اي مدى نستطيع أن نبني عليها الاحكام في مواجهة أحداث هذه الحياة التي تتطور وتتجدد باستمرار ؟ .

ومن أجل ذلك كانت المصلحة الاجتماعية في نظر الغزالي عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة . وهو يعني أن المصلحة هي المحافظة على مقصود الشرع ، ومقصود الشرع يتحدد في خمسة معايير هي : المحافظة على الدين والعرض والمال والعقل والنفس (76) .

هذه المعايير الخمسة اذا حاولنا تطبيقها على العمليات الاستثمارية، اتضح لدينا أن كل عملية تتعارض مع مبدأ ديني ، أو تفضي إلى فساد أخلاقي أو عقلي أو نفسي ، أو تنطوي على غرر أو غبن لآكل أموال الناس بالباطل ، فهي من قبيل الاستثمار المحظور .

ويقتصر الخوازمي على الجانب السلبي من مفهوم المصلحة الاجتماعية ، فيقول : « هي المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفساد عن الخلق » (77) .

بينما يميل نجم الدين الطوفي إلى شمولية المصلحة للعبادات والمعاملات ، حيث يقول : « هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة » وهذا هو جانبها الإيجابي ومهما يكن من أمر ، فليس المقصود هنا فتح نافذة على جدل الاصوليين حول تعريف المصلحة أو تقسيمها بين الرفض والقبول ، ولكن المقصود الأهم هو التعريف بمكانة المصلحة حيث أن البحث عنها يكتسي عند الاصوليين أهمية خاصة تتمثل في الاستدلال بها على الحكم الشرعي وهذا البحث هو ما يسمى أحياناً

(76) قصد التوسع راجع : المستصفى للغزالي ج : 1 - ص : 132 ، وأيضا « الاحكام لابن حزم ج : 1 - ص : 500 وما بعدها ، مطبعة العاصمة ط. 1 - القاهرة 1345 هـ وكذلك « مقاصد الشريعة الاسلامية » : للاستاذ علاء الفاسي ص : 138 .

(77) هذا التعريف للخوازمي ذكره الشوكاني في « ارشاد الفحول » ، وكذلك « المصلحة في التشريع الاسلامي ونجم الدين الطوفي » : الدكتور مصطفى زيد ص : 10 و 118 دار الفكر ط. 2 - بيروت 1964 .

بالاستصلاح وذلك ما قصد الامام مالك حين اطلق على هذا الاستصلاح اسم المصلحة المرسله التي عرفها الاصوليون : « بأنها تشريع الحكم ( بالرأي والقياس ) (78) في واقعة لا نص فيها ولا اجماع بناء على مراعاة مصلحة مرسله » أي مطلقة او ساذجة لم يرد عن الشارع دليل باعتبارها او الفائها ، وعليه فان مجال المصلحة المرسله لا يتسع الا للبنيات الاقتصادية المستجدة التي لم يرد في شأنها دليل شرعي يقضي باعتبارها او الفائها (79) .

ماذا نستنتج من هذا التقرير الاصولي بالنسبة للموضوع الذي نتحدث فيه ؟ .

حين نلقي الضوء على الترتيب العام للتنظيم الاقتصادي في الاسلام ، نجد ان المصلحة الاجتماعية تعتبر من اصوله واهدافه ، وبما انها ترتبط بالمفهوم الديني بكل خصائصه فهي تمثل الارادة الجماعية للامة الاسلامية ، ولكن حدث ان نبتت علي ارضية الواقع الاسلامي ارادات اخرى تحت تأثير انحسار المد الاسلامي وظهور بنيات اقتصادية راسمالية واشتراكية في مجال استخدام رؤوس الاموال واستثمارها ، اقل ما يقال عنها انها تتعارض مع الارادة الجماعية المنبثقة عن عقيدة وحضارة وتاريخ ، ومسع المصالح المرسله القابلة لكل تجديد وتطوير في صلب البنيات والعناصر الاقتصادية التي لم يرد في شأنها نص شرعي بالاعتبار او الالفاء .

وهذه الارادات الجديدة التي عجزت عن ادراك الطبيعة الحقيقية للمصلحة الاجتماعية الشرعية ، نراها قد تذرعت بنتائج البحث العلمي احيانا ، وتجربة الدوافع الذاتية احيانا اخرى ، وبذلك صارت رؤوس الاموال المتوفرة من الموارد الطبيعية او من قوة العمل في الارض الاسلامية ، لا تستثمر قصد تحقيق المصلحة الاجتماعية ، بل تخضع في

---

(78) قصد الامام بالادلة التي يرتكز عليها العمل بالرأي والقياس في المصالح المرسله والاستحسان راجع : « الاحكام في اصول الاحكام » : لابن حزم ج : 1 - ص 500 وما بعدها . وايضا « نصب الراية لاحاديث الهداية » : للزيلعي 762 ج : 4 - ص : 132 وما بعدها ، مطبعة دار العمامون ط . 1 - القاهرة 1357 هـ - 1938 م .  
(79) ولا تحقق المصلحة الا بتوفير اربعة شروط : الا تتعارض المصلحة مع مقاصد الشرع ، وان تكون معقولة ، وان يكون في الاخذ بها رفع حرج لازم ، وان تكون عامة . راجع : « اصول الفقه » : محمد ابو زهرة ص : 267 ، مطبعة دار الفكر العربي ط . 1 - بيروت 1377 هـ - 1957 م .

التصرف والانتفاع بها الى تقنين علمي يستجيب لارضاء الدوافع الذاتية التي تظهر في شكل شجع رأسمالي أو استبداد اشتراكي .

بعد هذا البيان يمكننا ان نسأل ما هي المصلحة الاجتماعية في النظرية الرأسمالية والنظرية الاشتراكية ؟ وبما أن هذا السؤال لا يجد جوابه في التقنين العلمي لهذين النظامين ، فلا مناص من تحويل هذا السؤال الى سؤال آخر : ما هو التقنين العلمي الذي تختلف نتائجه بين هذين النظامين ، وخصوصا فيما يتصل بتحديد مفهوم المصلحة الاجتماعية ؟

ان التقنين العلمي الرأسمالي يثبت أن المصلحة الاجتماعية تكمن في القانون الطبيعي ، وترك الافراد يستثمرون بالطريقة التي يرونها أكثر ربحا ، وتستجيب لارضاء دوافعهم الذاتية في الاستغلال والاحتكار (80) واغتياال الحقوق بواسطة المعاملات الربوية « والتروستات » والمضاربات في بورصة المواد الغذائية والنقد ، ولا خوف على المصلحة الاجتماعية ، لان هناك بدا خفية تلائم بين مصالح الافراد والمصلحة الاجتماعية .

والتقنين العلمي الاشتراكي يثبت ان المصلحة الاجتماعية تكمن في تأميم رؤوس الاموال وتجميع وسائل الانتاج في يد جهاز حكومي منبثق عن شعب الحزب الوحيد ، وهو الذي يتولى حق التقرير والتنفيذ نيابة عن الامة المحرومة من ثمار مواردها وقوة عملها ، وبهذا كانت المصلحة الاجتماعية في النظر الاشتراكية ، ليست ذات قيمة روحية أو اخلاقية ، وانما هي مصلحة مادية محضة ، تشترك في هذا الخط مع المصلحة في النظرية الرأسمالية .

ولا ينبغي ان يفهم من هذا التلميح المقتضب جدا انني اصدر حكما كاسحا على كل البنيات والعناصر الاقتصادية في النظامين ، لان ضابط القاعدة والاستثناء يطبق على كل شيء ، وحين يصبح الموقف بالنسبة لنا اختيارا وانتقاء يومئذ ينادي الجميع : كل حزب بما لديهم فرحون .

(80) اكرر مرة اخرى انني لم اتناول الاحتكار الا كنموذج للممارسات الربوية المحظورة ، اذ هناك بيعو الفرر والفسح باظهار الجيد واخفاء الرديء وتلقي الركبان لان الشراء من البدوي قبل ان يدخل السوق ويعرف الاسعار يخلصه حقه ، فيبيع بأرخص من ثمن اهل السوق ، وكذلك « النجش » لان التظاهر بالشراء بقيمة اعلى من الحقيقة يوقع المشتريين الحقيقيين ويفرر بهم .

## النموذج الثاني : الاحتكار ( كمثال للممارسات التجارية التي تضر بالمصلحة الاجتماعية )

الاحتكار أسلوب تجاري يمارسه أصحاب رؤوس الاموال لترويج تجارتهم والحق الضرر بمصلحة المستهلكين والمنتجين معا ، وقد اختلف رأي الفقهاء في تعريفه وتعيين المقصود به وهذا الاختلاف راجع الى تعدد وجهات النظر حول فهم الاحاديث الواردة في شأن تحريم الاحتكار وهل علة التحريم عامة ام خاصة ؟

ونبدأ أولا باستظهار بعض الاحاديث الصحيحة الواردة في شأن تحريم الاحتكار ثم نذكر ثانيا اختلافا آراء العلماء حول فهم احاديث التحريم واخيرا نصور مدى الخطر الاقتصادي الذي تسببه الممارسات الاحتكارية في الوقت الحاضر .

### أولا : الاحاديث الواردة في شأن تحريم الاحتكار :

— روي عن سعيد بن المسيب عن معمر بن عبد الله العدوي أن النبي ( ص ) قال : « لا يحتكر الا خاطيء ، وكان سعيد يحتكر الزبيب » (81) .

— وروي ابن حزم عن طريق ابن أبي شيبة قال : « حدثنا حميد ابن عبد الرحمن الرؤاسي عن الحسن بن حي عن الحكم بن عتيبة عن عبد الرحمن بن قيس قال حبيس : احرق لي علي بن أبي طالب بيادر بالسواد كنت احتكرتها ، لو تركها لربحت فيها مثل عطاء الكوفة » (82) .

وروينا بطريق الامام مالك في الموطأ ، قال :

« حدثني يحيى عن مالك انه بلغه ان عمر بن الخطاب قال : لا حكرة في سوقنا لا يعمد ( يقصد ) رجال بأيديهم فضول من اذهاب ( ج : ذهب ) الى رزق من رزق الله نزل بساحتنا فيحتكرونه علينا ، ولكن ايما جالس

---

(81) هذا الحديث أخرجه مسلم وأحمد وأبو داود ورواه الترمذي وصححه ( راجع نيل الاوطار ) : للشوكاني ج : 5 - ص : 335 ، وايضا الموطأ بشرح الزرقاني ج : 3 - ص : 299 .

(82) « المحلى » لابن حزم م . 6 - ص : 65 .

جلب على عمود كبده ( التعب والاجهاد ) في الشتاء والصيف فذلك ضيف  
عمر ، فليبع كيف شاء الله وليمسك كيف شاء الله » (83) .

« وحديثي عن مالك عن يونس بن يوسف عن سعيد بن المسيب ان  
عمر بن الخطاب مر بحاطب بن أبي بلتعة وهو يبيع زيبا له بالسوق فقال  
له عمر بن الخطاب اما ان تزيد في السعر واما ان ترفع من سوقنا » .

وهناك احاديث اخرى كثيرة تردد فيها القول بين الصحة والضعف ،  
ولا حاجة بنا الى فتح حوار في هذا الصدد ففي الاستدلال بهذه الاحاديث  
الصحيحة كفاية .

### ثانيا : اختلاف آراء العلماء في فهم احاديث التحريم

— رأي الامام مالك : اذا وافقنا الزرقاني على ان المقصود  
بالاحتكار في نظر مالك هو حبس الطعام ارادة للفلاء ، فان الامام مالك  
يستند في اصدار رايه الى ما يستفاد من الاحاديث التي اوردها في هذا  
الباب ، وعلى ذلك فهو يرى :

1 - توسيع مجال الاحتكار ، كما تكون علة التحريم عامة ، تشمل  
الاضرار بمصلحة المستهلكين والمنتجين معا ، فالتاجر حين يعمد الى  
السوق ليصرف رأس ماله في شراء ما نزل فيها من سلع قصد احتكارها  
في انتظار غلاء اثمانها ، مثل التاجر الذي يبيع سلعه بأرخص مما يبيع أهل  
السوق ، لان التاجر الاول احتكر الشراء فأضر بمصلحة المستهلكين ،  
بينما التاجر الثاني احتكر البيع فأضر بمصلحة التجار والمنتجين ، وخالف  
ابن رشد في هذا الحكم الاخير ، ووصفه بأنه غلط ظاهر ، اذ لا يلام أحد  
على المسامحة في البيع ، بل يشكر على ذلك أن فعله لوجه الناس ، ويؤجر  
ان فعله لوجه الله تعالى (24) .

2 - ليس على الجالب جناح ، اذا كان يستورد الطعام من سوق  
يكثر فيها ، ويبيعه في سوق اخرى يقل فيها ، قال القاضي عياض : لا  
خرج على الجالب في امساكه ما جلب لكن أن نزل بالسوق حاجة ، ولم يجد

(83) الموطأ بشرح الزرقاني ج : 3 - ص : 299 .

(84) المرجع السابق والصفحة .

الناس ذلك الطعام عند غيره : جبر على بيعه بسعر الوقت (85) دفعا للضرر المصام (86) .

### — آراء أئمة المذاهب الأخرى :

اثبت الامام الشوكاني بروايات متعددة ان ابن عمر من الصحابة ، واحمد بن حنبل وابا حنيفة والشافعي والاوزاعي وسفيان الثوري من فقهاء الامصار ، يرون تضيق مجال الاحتكار في الطعام الذي يحتاج اليه الناس في حياتهم وقوتهم ، ويقصرون علة التحريم على شيئين : اعتبار الحاجة ، وقصد اغلاء السعر على المسلمين (87) ، وما عدا ذلك فجائز ، وينسحب هذا الحكم على عدة صور ، سأستعرض بعضها فيما يلي :

— يرى الشافعية ان الاسعار ان كانت رخيصة ، وكان القدر الذي يشتريه (المحتكر) لا حاجة بالناس اليه ، فليس لمنعه من شرائه وادخاره معنى ، لان احتكار الطعام حالة اسفناء الناس عنه رغبة في بيعه اليهم وقت احتياجهم ، ينبغي ان لا يكره . بل يستحب (88) .

— وقال الامام القدوري (89) من الحنفية في « الكتاب » .

« ويكره الاحتكار في اقوات آدميين والبهائم ، اذا كان ذلك في بلد صغير ، يضر الاحتكار بأهله .

« ومن احتكر غلة ضيعته او ما جلبه من بلد آخر ، فليس بمحتكر » وعل ذلك شارحه (90) بقوله :

(85) المرجع السابق والصفحة .

(86) ومن هذا الحكم استنتج الاستاذ عبد الله كتون مدخلا شرعيا لتأميم الشركات الاحتكارية بناء على جواز تدخل الحاكم في حالة الاحتكار ، والضرب على يد المحتكر ، راجع : بعته بعنوان : « الملكية الفردية في الاسلام » المنشور ضمن ابحاث ( مجمع البحوث الإسلامية بالازهر ، المؤتمر الاول ، شوال 1383 هـ - 1964 م ) ص : 185-194

(87) « نيسل الاوطار » : للشوكاني ج : 5 - ص : 238 .

(88) نفس المرجع والصفحة .

(89) هو ابو الحسن احمد بن محمد بن جعفر القدوري 362 - 422 هـ ببغداد ، السف « الكتاب » في الفقه الحنفي .

(90) هو الشيخ عبد الفتي القنيمي الميداني ، انظر شرحه على الكتاب : « المسمى الباب على شرح الكتاب » : مطبعة الجمالية ط. 1 - القاهرة 1330 هـ .

« وأما الثاني فهو قول أبي حنيفة ، لأن حق العامة إنما يتعلق بما جمع من المصر وجلب إلى فنائها ( ... وعلى قول أبي حنيفة مشى الأئمة المصححون ، كما ذكر المصنف » (91) .

هذه الآراء والنظريات تبلور موقف فقهاء المذاهب من التعريف بالاحتكار وتعيين المقصود به ، وتبين بصورة واضحة مدى احساسهم بالخطورة الاقتصادية التي تسببها الممارسات التجارية الاحتكارية ، ولكن هل هذه الآراء والنظريات في مستوى هذه الخطورة ؟ لبيان ذلك نعرض التعليق عليها بالفاظ الدكتور محمد فاروق النبهان مدير دار الحديث الحسنية ، يقول :

« نلاحظ أن أكثر الأحاديث الواردة في الاحتكار تحرم الاحتكار بصفة عامة ، دون أن تقيده بالقوت أو بالطعام وإذا كانت بعض الأحاديث تذكر احتكار الطعام فهذا لا يعني أن الاحتكار لا يكون إلا في الطعام لأن التقييد هنا غير وارد وإلى هذا ذهب الشوكاني وكثير من الفقهاء (92) ، لأن العلة من تحريم الاحتكار هي إلحاق الضرر بالناس ، فإذا احتكر إنسان شيئاً ما ، سواء كان قوتا أو غير قوت ، في بلد صغير أو بلد كبير وكان المراد بهذا الاحتكار رفع الأسعار وإلحاق الضرر بالناس لتحصيل أكبر قدر من الربح - كان هذا احتكاراً محرماً » (93) .

واعتقد أن موقف الفقهاء القدامى من الاحتكار بين توسيع مجال علته وتضييقها يرجع إلى مستوى احساسهم بخطورة الممارسات التجارية الاحتكارية في القرون الوسطى ، أما في الوقت الحاضر فقد أصبحت هذه الممارسات الاحتكارية تأخذ شكلاً خطيراً في صب البنيات الاقتصادية المعاصرة من تجارة ، وخدمات ، وتأمينات ، وقطاع نلاحي وصناعي (94) ،

- 
- (91) المرجع السابق ص : 391 - 410 .  
(92) « نيل الأوطار » : للشوكاني ج : 5 - ص : 235 .  
(93) « الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي » : ص : 397 .  
(94) لا تقبل طبيعة هذا البحث استعراض التطبيقات العملية للممارسات التجارية الاحتكارية في النظام الرأسمالي والمطبقة جزئياً في بعض البلاد الإسلامية ، ومنها المغرب ، وبما أن الاقتصاد السياسي يقوم بدراسة ما هو واقع بالفعل ، فقد قسم الاحتكار إلى ثلاثة أشكال على الأقل :  
(1) احتكار البيع ، (2) احتكار الشراء ، (3) الاحتكار الثنائي وهو يجمع بين احتكار البيع واحتكار الشراء ، وهذا نادر في العمل . راجع :  
- « الاقتصاد السياسي » : كامل المصري ج : 2 - ص : 29 .  
- « الاقتصاد السياسي » : الدكتور عزمي رجب ص : 390 .  
- « مدخل للاقتصاد السياسي » : الدكتور فتح الله ولعلو ج : 1 - ص : 549 - 556 .

وهذا ما جعل العلماء المعاصرين الذين اهتموا بمجال التشريع الاقتصادي الاسلامي يرجحون الاخذ بموقف التشديد ، وفي هذا الاطار أصبحت مشكلة الاحتكار تدرس بموضوعية ، وتفهم في مسؤولية ، حتى ان الاستاذ عيسى عبده نظر الى مشكلة الاحتكار نظرة فاحصة ، فجعلها صورة من صور الربا التي عرفت في صدر الاسلام ، والمبنية على تحصيل الربح في غير مقابل عوض مادي أو جهد انساني يقول : « وأظن كل احتكار ( في توسيع مجال علقته ) وكل اعتصار للفقير ، وكل كسب ليس له أساس من الشقاء ، بمعنى شقاء البدن ، أراه ربا ، اذ يجب ان يكون للكسب ما يبرره من التعب والاجتهاد » (95) .

ومهما يكن من امر ، فان نظرية ( توسيع مجال علة الاحتكار ) قد وجدت مستندا لها في النصوص التشريعية الاسلامية ، دونما حاجة الى اخضاع تلك النصوص لاي تعسف أو تأويل في مواجهة اشكال الممارسات الاحتكارية المعاصرة التي شملت كل البؤاد ، وشغلت جميع المجالس الفلاحية والتجارية والصناعية .

### النموذج الثالث : ممارسة الفش في العمليات الاستثمارية

#### 1 - تعريف الفش :

عرفه ابن عرفة بقوله (96) :

« الفش التدليس وهو ابداء البائع ما يوهم كمالا في مبيعه كاذبا ، او كتم عيب » (97) .

ويوحى هذا التعريف ان الفش في البيع له مظهران :

المظهر الاول : كذب التاجر المتمثل في ابداء الكمال في مبيعاته قصد اغراء المشتري واستدراجه الى دفع أكثر من ثمن المثل .

- 
- (95) راجع : « العدل الاقتصادي » : زيدان ابو المكارم ص : 274 .  
(96) انظر : « التاج والاكلیل للموالى بهامش مواهب الجليل » للحطاب ج : 4 - ص : 344 .  
(97) وعرف نجم الدين العلي العيب بأنه ما كان زائدا عن الخلقة الاصلية او ناقصا . ومن امثلة التصرية وهي ترك الشاة اياما بدون حلب حتى يجتمع اللبن في صدرها ، قبل تقديمها للبيع . راجع : « المختصر النافع » : نجم الدين العلي ص : 149 .

المظهر الثاني : اخفاء المنتج للتزييف الذي يمارسه في منتجاته  
فصد اكل أموال الناس بالباطل .

وتندرج تحت هذين المظهرين صور كثيرة تتغير وتتجدد حسب تغير  
المكان وتتجدد الزمان .

### 1 - النصوص الواردة في تحريم الغش والتحذير من مخاطره :

ممارسة الغش محرمة بالكتاب والسنة والاجماع .

— ففي القرآن الكريم :

« ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون وإذا كالوهم  
أو وزنوهم يخيرون » (98) .

وفي السنة :

روى مسلم من طريق محمد بن المثنى عن حكيم بن حزام عن النبي  
( ص ) قال : « البيعان بالخيار ما لم يتفرقا ، فان صدقا وبينا بورك لهما  
في بيعهما ، وإذا كذبا وكتما محق بركة بيعهما » (99) .

وقد اجمع العلماء على تحريم الغش واعتبروه من الكبائر (100) .

### 3 - تحديد مظاهر الغش الممارس في العمليات الاستثمارية :

اعتنى الفقهاء القدامى بالكشف عن مظاهر الغش الممارس في  
العمليات الاستثمارية قصد ترويج المبيعات المغشوشة عن طريق استعمال  
أساليب الكذب والكتمان كما ورد في الحديث المتقدم .

(98) سورة المطففين ، الآيات : 1 - 2 - 3 .

(99) هذا الحديث أخرجه مسلم في صحيحه ، قال : « حدثنا محمد بن المثنى ، حدثنا

يحيى بن سعيد وعبد الرحمن بن مهدي قالا : حدثنا شعبة عن قيادة عن أبي الخليل

عن عبد الله بن الحارث عن حكيم بن حزام عن النبي ( ص ) ... الحديث » ج : 5

ص : 10 . وورد في الحديث الذي صححه الترمذي : « ان رسول الله ( ص ) مر

على صبرة طعام ( الصبرة : الكومة ج صبر ) فادخل يده فنالت أصابعه بلالا فقال ما

هذا يا صاحب الطعام ؟ فقال أصابته السماء يا رسول الله ، قال : ألا جعلته فوق

الطعام حتى يراه الناس ، من غشنا فليس منا » .

(100) « التاج والاكلیل للمواقي بهامش مواهب الجليل » : للحطاب ج : 4 - ص 344 .

وقد شملت ظاهرة الغش ميادين التجارة والصرافسة والصياغة والصناعة وغيرها كما شملت النقود والمطعمات والمجوهرات والمنتجات الكيماوية والاصطناعية وما شابه ذلك ، يقول الامام الغزالي : « والغش حرام في البيوع والصنائع جميعا ، ولا يزيد مال من خيانة » (101) .

ويلاحظ ان ظاهرة الغش تكاد تنحصر في خلط الجيد بالردىء سواء كانا من صنف واحد كسبك ذهب جيد بذهب ردىء او من صنفين مختلفين كمزج اللبن بالماء . ومن هنا يظهر ان تمرير الردىء باسم الجيد او المشوب باسم الخالص هو ما ينبغي ان تطلق عليه كلمة غش في نظرنا ، وهذا الغش هو ما يجب على البائع ان يبينه للناس بتحديد مقدار الردىء الذي خلط بالجيد وصفتهما جميعا ، اما الممارسات الاخرى مثل وضع الزفت في المكيال او النقص من وحدات الشيء المشتري فهذه تعتبر من قبيل السرقة والخلافة والغبن ، ولذلك ورد في الحديث المروي عن عبد الله بن دينار انه سمع ابن عمر يقول : « ذكر رجل ( حبان ) لرسول الله ( ص ) انه يخدع في البيوع . فقال رسول الله ( ص ) ما بايعت فقل لا خلافة ، فكان اذا بايع يقول : « لا خلافة » (102) .

ونسترشد في هذا المجال بطريقة الامام السيوطي (103) في تحديد مظاهر الغش في عمليتين ، ونضيف اليها عملية ثالثة لانها اكثر شيوعا .

الاولى : عملية التركيب الكيماوي ، ويطلق عليها في العرف الفقهي « الكيمياء » وتعني تركيب مواد يتولد منها ذهب او فضة ، وهذه عملية محظورة وممارستها من جملة الفساد في الارض ، فلا يصح فيها البيع سواء ظهر الغش للنقاد ام لا ؟ .

(101) « احياء علوم الدين » : الامام الغزالي م . 2 - ج : 4 - ص : 197 .

(102) الخلافة الخديعة في البيع وانما كان حبان يقول : لا خيابة بالياء مكان اللام لانه كان الثغ يخرج اللام من غير مخرجها .  
الحديث في صحيح البخاري من طريق يحيى بن يحيى وغيره ، قال : حدثنا اسماعيل بن جعفر عن عبد الله بن دينار انه سمع ... الحديث ... ج : 5 - ص : 11

(103) هو جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر بن محمد السيوطي ( الشافعي ) عالم مصر ومفتيها ، له تاليف كثيرة ، عاش 62 سنة ، وتوفي في 17 جمادى الاولى 911 .

**الثانية :** عملية التركيب الاصطناعي ، وتتم هذه العملية عن طريق تركيب مواد تتولد منها مادة اصطناعية مثل سمن ، او زباد ، (104) او قطران ، او لادن ، او غير ذلك . وهذه العملية تجوز ممارستها ، ويصح بيع المنتجات المتولدة منها ، لكن يشترط للخروج من الانم بيان حال هذه المنتجات الاصطناعية حذرا من الغش والتدليس .

والفرق واضح بين المركب الكيماوي والمركب الاصطناعي ، اذ ان الاول يحدث خلافا في قيم الاشياء ، ويشيع الفساد في الارض ، بالاضافة الى انه يباع مثلا ذهب بثمن مرتفع جدا نفرضه دينارا ، بينما لو كشف عن طبيعته رجع الى قيمته الاصلية وهي فلس مثلا ، بخلاف المركب الاصطناعي فلا يتصور فيه هذا التفاوت الشديد ، ولذلك يجوز بيعه لتاجر ولو مع علمنا انه سيبيعه من غير بيان ، ويتحمل وحده اثم الكتم والاختفاء (105) .

**الثالثة :** عملية التركيب العادي ، وتتم هذه العملية عن طريق خلط الجيد بالرديء مثل سبك الذهب الجيد بالذهب الرديء او خلط لحوم الخراف بلحوم النعاج او مزج اللبن بالماء ، وهي نوعان :

**النوع الاول :** خلط الجيد بالرديء من صنفه بحيث لا يميز بينهما بعد الخلط كالزيت ، والسمن ، والفسل ، حينئذ يجب على البائع بيان مقدار الرديء الذي خلط بالجيد وصفتها جميعا قبل الخلط حتى يستوي علمهما ، فان لم يبين البائع ثبت للمشتري الخيار .

ولا يجب فسخ بيع الغش اتفاقا ، ويكون البائع قد باء بالاثم في ممارسته لعملية الخلط بقصد البيع ، ولا يجوز بيع المنتجات المغشوشة لمن يعلم انه سيمارس التدليس في بيعها (106) .

(104) حول الزباد والمسك والعنبر ، راجع : « رد المحتار على الدر المختار » : ابن عابدين ج : 1 - ص : 138 .

(105) راجع : « الحاوي للفتاوي » : جلال الدين السيوطي ج : 1 - ص : 91 وما بعدها . ويلاحظ ان عملية التركيب الاصطناعي تعتبر تقنية فقهية لعمليات الانتاج الاصطناعي التي تمارسها الشركات الكبرى في الوقت الحاضر ، اذ نجد في الاسواق منتجات اصطناعية من معطومات ودهنيات وعطور وغيرها ، الشيء الذي يدل على السبق الفقهي في ضوء تشجيع الاسلام للبحث العلمي والقراره للحرية الاقتصادية المبنية على الصدق وتبيين ما يكره وحظر الكذب واخفاء العيب .

(106) راجع : « مواهب الجليل » للحطاب ، وبهامشه « التاج والاكيل » : للمواقي ج : 4 ص : 343 .

**النوع الثاني :** خلط الجيد بالردىء من غير صنفه ، وله حالتان :  
حالة يسهل التمييز فيها بين الجيد والردىء كخلط القمح بالشعير ، فان كان أحد الصنفين يسيرا جدا جاز البيع بدون بيان ، وأن كان كثيرا فلا يجوز البيع الا مع البيان ، وحالة ثانية يصعب التمييز فيها بين الجيد والردىء كخلط اللبن بالماء ، ففي هذه الحالة اختلف رأي العلماء ، فقليل يجوز البيع مع البيان ، وقيل لا يجوز .

ينتج عن هذا ان الحظر يشمل ممارسة الفش في المبيعات ، كما يشمل كذلك الترويج التجاري لهذه المبيعات المغشوشة ، ويعاقب من تعود عليهما بالضرب والسجن ، وقال الامام مالك : « ارى ان يخرج من السوق من فسق فيه فذلك اشد عليه من الضرب » (107) .

ولا يتسع مجال هذا البحث لبيان وظيفة الحسبة وابرار اهميتها البالغة في نظام الحكم الاسلامي ، بالنظر الى ما لها من دور فعال في تنظيم الاسواق وتطهيرها من بؤادر الفش والخديعة والتزيف ، ونعتقد ان فسي احيائها الحل الناجع للمشكلات الاجتماعية في ميدان التعامل والتبادل وكل ما يدخل في اختصاصات الحسبة المواكبة لفلسفة الدعوة الاسلامية المبنية على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

## **النموذج الرابع : ممارسة عمليات الفبن المتسبب عن الغرر :**

### **1 - تعريف الفبن :**

عرفه المحقق التسولي بقوله :

« شراء السلعة بأكثر من القيمة بكثير فيغبن المشتري او بيعها بأقل من القيمة فيغبن البائع (108) .

ويظهر من هذا التعريف ان مصدر الفبن هو الجهل بالقيمة من طرف البائع او المشتري ، ومن ثم فان التصرف بالزيادة او النقصان لا يوصف

(107) المرجعان السابقان ص : 342 .

(108) « البهجة في شرح التحفة » : التسولي ج : 2 - ص : 106 .

بالغبن الا في حالة جهل احد الطرفين بقيمة السلعة ، اما في حالة علمهما وتصرف احدهما بأكثر من القيمة أو بأقل منها تبعا لرغبته ، فان التصرف لا يوصف بالغبن ، اذ ان الجهل يصبح حينئذ منقيا ، ويرد على هذا التقرير الاشكال الآتي : كيف نتحقق من معرفة هذه الرغبة أو عدمها عند قيام احدهما بدعوى الغبن في مواجهة الآخر ، واكثر من ذلك فاذا أمكن القيام بدعوى الغبن في الثمن فكيف يتأتى ذلك في المثمن ؟

ولعل هذا الملحظ هو الذي جعل ابن رشد يعتبر ان هناك علاقة سببية بين الغبن والغرر ، أي ان الغبن يسببه الغرر (109) .

## 2 - الكشف عن مصدر الغبن وسببه ( توسيع دائرته ) :

إذا اعتبرنا ان مصدر الغبن هو الجهل بالقيمة لان الجهل بها هو الذي يجعل صاحب السلعة يبيعها بأقل من قيمتها ، أو يجعل المشتري يدفع في السلعة أكثر من قيمتها فان هناك سببا لوجود حالة الجهل وهو الغرر الذي يمارسه البائع أو المشتري في المبيعات ، وهو ما عبرنا عنه بالاخلاق بجانب التنظيمي المتصل بمجال التبادل التجاري ، ذلك ان حالة الجهل قد نشأت يوم البيع أما من جهة عدم تعيين المثمن أو عدم وصفه أو بيان قدره أو اجل تسليمه أو عدم التحقق من وجوده أو سلامته أو القدرة عليه ، وأما من جهة عدم وصف الثمن أو بيان قدره أو تحديد اجله (110) .

هذه المجموعة من ضروب الغرر تعتبر من قبيل البيوع المحظورة ، وقد وردت في شأنها نصوص شرعية ، تندد بها ، وتحذر من مخاطرها واضرارها في مجال المعاملات ، لانها بيوع جاهلية أبطلها الاسلام ، واجمعت المذاهب الفقهية على تحريمها ، ونذكر منها ما يمكن أن تكون له علاقة بموضوع الاستثمار ، وهذه نماذج منها :

(109) يقول ابن رشد بالحرف الواحد في كتاب البيوع : « الباب الثالث » وهي البيوع المنهي عنه من قبل الغبن الذي سببه الغرر » راجع : « بداية المجتهد » : ابن رشد ج : 2 - ص : 111 .

(110) المرجع السابق والصفحة . وايضا « كفاية الاخيار » ج : 1 - ص : 49 ، نقسي الدين الحسيني ، فقد ذكر : « ان الغرر تحت صور لا تكاد تنحصر » .

## — تلقى الركبان :

والركبان قافلة التجار الذين يجلبون البضائع والسلع ، وقد نهى رسول الله ( ص ) عن تلقيهم قبل دخولهم الى السوق ، لان من يتلقاهم يكذب في سعر البلد ويشترى بأقل من ثمن المثل ، وفي الحديث المروي عن أبي هريرة قال : نهى رسول الله ( ص ) ان يتلقى الجلب (111) بفتحين وهو ما يجلب للبيع .

## — بيع الملامسة او المنابذة :

ويفسرها الحديث المروي عن أبي هريرة قال : نهى عن بيعتين : الملامسة والمنابذة ، اما الملامسة فان يلمس كل واحد منهما ثوب صاحبه بغير تأمل ( اي لا يعلم ما فيه ) والمنابذة ان ينبذ كل واحد منهما ثوبه الى الآخر ولم ينظر واحد منهما الى ثوب صاحبه « (112) لانهم كانوا يجعلون ذلك راجعا الى الاتفاق ، وفي رأينا ان هذا ليس بيع غرر وانما هو شكل من اشكال القمار مثل بيع الحصاة وبيع الملاقيح ، والمضاميس ، وحبل الحيلة (113) ، وبالمناسبة نذكر بأن كثيرا من بيوع الفرر قد تعرفنا عليها في عدة مناسبات من هذا البحث نظرا لتعدد جوانبه مثل بيع المبيع قبل قبضه ، وبيعين في بيعة ، والنجش والمزابنة والمحاكمة وما شابه ذلك (114) .

---

(111) ففي صحيح مسلم ، حدثنا يحيى بن يحيى اخبرنا هشيم عن هشام عن ابن سيرين عن أبي هريرة قال . . . الحديث ج : 5 - ص : 5 .

(112) رواه مسلم من طريق محمد بن رافع قال : حدثنا عبد الرزاق اخبرنا ابن جريج اخبرني عمرو بن دينار عن عطاء بن ميناء انه سمعه يحدث عن أبي هريرة انه قال : . . . الحديث . المرجع السابق ص : 24 .

(113) الملاقيح ما في ظهور الفحول ، والمضامين ما في بطون الحوامل ، اما حبل الحيلة فهو الوارد في الحديث الذي رواه مسلم عن ابن عمر قال : كان اهل الجاهلية يتبايعون لحم الجزور الى حبل الحيلة ، وحبل الحيلة ان تنتج الناقة ثم تحمّل التي نتجت ، فتهاجم رسول الله ( ص ) عن ذلك ، راجع : «العدة شرح العدة» للمقدسي ( الحنبلي ) ص : 217 .

(114) ويتصل اغلب هذه البيوع المحظورة بالجانب التنظيمي اكثر من اتصاله بالجانب الاجتماعي ، راجع في هذا الشأن كتاب « نصب الراية » للزيلعي ج : 4 - ص : 10 وما بعدها الى : 29 .

## — بيع الثمار قبل بدو صلاحها :

هذا البيع مستثنى من قاعدة جواز التبادل التجاري في الاشياء العينية المباحة ، نظرا الى ان الجوائح انما تطرا في الغالب على الثمار قبل بدو صلاحها ، اما بعد بدو الصلاح فلا تظهر الا قليلا ، وفي صحيح مسلم : حدثنا يحيى قال قرأت على مالك عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله ( ص ) نهي عن بيع التمر حتى يبدو صلاحها نهي البائع والمبتاع » .

وقد ميز الفقهاء بين حالات الجواز وحالات الحذر فيما يخص بيع الثمار قبل بدو صلاحها ، وهي حالات ثلاث ، لان البيع قد يكون بيعا بشرط الجذاذ والقطع ، او بيعا بشرط الإبقاء على الثمار في أصولها ، او بيعا مطلقا ، ففي الحالة الاولى لا خلاف في جواز البيع عند الجمهور ، وفي الحالة الثانية لا خلاف في عدم الجواز ، وفي الحالة الثالثة ذهب مالك الى عدم الجواز ووافقه الشافعي واحمد بن حنبل والليث والثوري وغيرهم ، وخالفهم ابو حنيفة فذهب الى جواز البيع بشرط القطع (116) .

## 3 - اختلاف رأي العلماء في حكم الفبن بالقيمة :

اختلف رأي علماء المذهب في مسألة القيام بدعوى الفبن بالقيمة على ثلاثة اقوال :

**القول الاول :** لا قيام بالفبن على الإطلاق ، سواء كان البيع بيع مزايده او مساومة او استئمان (117) ، وهو مشهور المذهب وعليه جرى الشيخ خليل في مختصره قال : « ولم يرد بلفظ ان سمي باسمه ولا بفبن وان خالف العادة » ووافقه بعض شراحه .

- (115) صحيح مسلم ج : 5 - ص : 12 .  
(116) راجع : « بداية المجتهد » : ابن رشد ج : 2 - ص : 112 ومقدمات ابن رشد الجد ج : 2 - ص : 550 .  
(117) بيع المزايده هو الذي يتم عن طريق المناداة على السلعة لبيعها بالثمن الذي ولقت عليه ، وبيع المساومة هو عرض البائع سلعته على المشتري لبيعها بثمن ساومه فيه قبل اتمام البيع ، اما بيع الاستئمان فهو ان يقول احدهما للآخر بعني كما تبيع الناس او اشتر مني كما تشتري من الناس ، وفي معناه الاسترسال والاستسلام ، لان المقصود هو الاخبار بجهل قيمة السلعة . راجع : « مواهب الجليل » للحطاب وبهامشه « التاج والاكلیل » للمواق ج : 4 - ص : 22 وما بعدها .

**القول الثاني :** لا قيام بالفبن في بيع المساومة والمزايدة بالاتفاق ،  
الا في بيع الاستئمان فكل واحد من الطرفين له الحق في القيام بالفبن  
وطلب الرد بالاجماع .

**القول الثالث :** لا قيام بالفبن الا في حالة توفر ثلاثة شروط : (118)

**الشرط الاول :** ان يكون القيام بالفبن خلال سنة من يوم البيع .

**الشرط الثاني :** ان يكون المدعي جاهلا بانه باع بأقل من القيمة او  
اشترى بأكثر منها .

**الشرط الثالث :** ان يكون الفبن بالثلث او بأكثر منه .

ويعتبر الفبن يوم البيع ، ولا ينظر الى تغير الاسواق بعد ذلك ،  
وعليه فمن اشترى غلة صيفية ثم حصل كسب كبير اذهب رأس ماله فلا  
حق له في القيام بالفبن وطلب الرد ، سيما واننا نعتبره في الغالب ممن  
اهل المعرفة . وبالله التوفيق .

**علال الهاشمي الخياري**

---

(118) انظر : « البهجة في شرح التحفة » للتسولي وبهامشه « حلي المعاصم » للتاودي  
ج : 2 - ص : 106 .

# معجم المَوَاقِب في شَمَلِ المَغْرِبِ

للمُؤلف: عبد القادر العافية

منذ القديم عرفت المناطق الشمالية من المغرب كثيراً من الهجرات البشرية ، حيث كانت هدفا للغزاة والفاحين والمهاجرين ، فالمنطقة عرفت الانسان الفينيقي ، والقرطاجي ، وتأثرت بهذا الانسان لغة وحضاره ...

وعرفت كذلك : الجندي ، والقائد ، والتاجر ، والراهب الروماني ، ثم البزانطي ، وعرفت المحازن الوندالي ...

وبالإضافة الى أولئك جميعا عرفت مجموعة من اليهود سكنتها واستوطنتها في فترات مختلفة .

عرفت كل أولئك بثقافتهم ، ولغاتهم ، وحضاراتهم ، وتذكر بعض الوثائق ان الجيش الذي قدم مع موسى بن نصير ، ونزل بهذه المنطقة كان من بين عناصره من يتكلم القبطية والعبرانية ، والسريانية (1) ، ولا شك ان المنطقة عرفت اللغة البونيقية واللاتينية ... بالإضافة الى اللهجات الأمازيغية المحلية .

ومما لا مجال فيه للشك ان العامل الجغرافي جعل من هذا الاقليم صلة وصل بين أوروبا وأفريقيا ، وبين الشرق والغرب . وبعد الفتح

(1) عن تقييد ينقل عن : ( مناقب موسى ابن نصير وسكان الشاؤون ) لاحمد بن عرسون ( قيد عام 999 هـ ) واحتفظ بصورة فوتوغرافية منه وعن هذه الفقرة ورد في : ( الموسوعة المغربية ) ... « معلمة المدن والقبائل » من مطبوعات وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية سنة : 1977 للاستاذ عبد العزيز بن عبد الله : 28 ص . « يوجد كتاب لاحمد ابن عرسون ورد فيه ان قبيلة بني زجل كانت تتكلم قبل الاسلام القبطية والعبرانية والسريانية » . فالكتاب المشار اليه غير موجود لحد الآن - ونتمنى ان يوجد - ، اما التقييد المنقول عنه فهو لا يتضمن عبارة المعلمة وانما يذكر ان الجيش الذي كان مع موسى بن نصير كانت وحداته من عدة اقاليم . ويتكلم بعضها اللغات المذكورة . لا ان قبيلة بني زجل كانت قبل الاسلام تتكلم تلك اللغات .

الإسلامي تأثرت المنطقة بالثقافة العربية الإسلامية وذلك ابتداء من عهد موسى بن نصير وطارق بن زياد وجنودهما .

وأول أمانة عربية بالمغرب أسست شرق هذه المنطقة ، وتلك هي أمانة بني صالح ( بالنكور ) (2) .

المنطقة كانت عبر العصور معبرا إلى الأندلس - منها وإليها - وبعد الفتح الإسلامي أصبح التأثير العربي واضح المعالم وانتشرت اللغة العربية بسرعة في الناحية الغربية من جبال الأريف ، وبذلك تعربت المنطقة الجبلية في وقت مبكر .

وإبان ازدهار الحياة الفكرية بالأندلس ، كانت مدن المنطقة مثل : طنجة ، وسبتة ، وبادس ، من أهم القواعد في ربط الصلات السياسية والثقافية ... بين المغرب والأندلس وانباء التنافس على الزعامة السياسية والثقافية ، بين المغرب وشبه الجزيرة الأندلسية (3) كانت مدن هذه المنطقة مركز أحاس في ذلك التنافس ، واشتد الاحتكاك بين منطقتين لا يفصلهما إلا شريط بحري ضيق ، ونتيجة لذلك أصبحت سبتة وطنجة وبلونش والقصر الكبير وبادس وجبال غمارة ، وبلاد الهبط مراكز إشعاع ثقافي .

وظهرت بهذا الإقليم شخصيات بارزة في ميدان الثقافة والفكر ، مثل القاضي عياض ( ت : 544 هـ ) والشريف الإدريسي ( ت : 548 هـ ) وأبي العباس السبتي ( ت : 601 هـ ) والشيخ عبد السلام بن مشيش ( ت : 662 هـ ) وأبي الحسن الشاذلي ( ت : 656 هـ ) وأبي الحسن الصغير الزرويلي ( ت : 719 هـ ) وأبي يعقوب البادسي ( ت : 734 هـ ) ،

---

(2) صالح بن منصور الحميري الفتح قطر النكور زمن الوليد بن عبد الملك ونزل تسمان وعلى يده أسلم بربرها من صنهاجة وغمارة ، ثم ارتد أكثرهم وأخرجوا صالحا ، نسيم استردوه بعد ذلك ، وسعيد بن إدريس منهم هو باني ( النكور ) البكري ، المصالح ، ص : 91 . ط : دار المثنى - بغداد .

(3) لقد تطلع المرابطون لامتلاك المغرب ، وبالفعل بسطوا نفوذهم على كثير من أجزائه وخاصة في عهد عبد الرحمن الناصر الذي ملك سبتة وطنجة ، وامتد نفوذه شمالا وجنوبا . وبسط المقاربة بدورهم فيما بعد نفوذهم على بلاد الأندلس ابتداء من عهد الإدارة الذين استطاع أحد أمراءهم أن يكون له مملكة بمالقة ثم في العهد المرابطي ، والموحدي .

وابن بطوطة الطنجي ( ت : 771 هـ ) ، ومحمد النالي المسفر ( ت : 911 هـ ) وغيرهم ... (4) .

وفي نهاية الدولة المرينية ، وخلال العهد الوطاسي - الذي شهد نهاية الاندلس - أصبحت الثغور المغربية تسقط أسيرة في يد الاجنبي المهاجم ، وفي هذه الفترة كذلك امست المنطقة مأوى للاسر النازحة من مناطق الاحتلال ، كما كانت ملجأ للمهاجرين الاندلسيين فيما قبل ذلك وبعمده .

ونتيجة لهذه الاوضاع الجديدة توثقت الصلة بين مناطق الشمال وبين فاس العاصمة الثقافية .

وخلال العصر الوطاسي الذي يصادف نهاية القرن التاسع والنصف الاول من القرن العاشر الهجريين واصلت المعاهد الثقافية بالمغرب نشاطها الفكري الذي عرفته من قبل . ومعهد المواهب الذي هو موضوع حديثنا تأسس في هذه الفترة أي على عهد الوطاسيين وراجع أن يكون ذلك حوالي سنة ( 930 هـ - 1523 م ) في آخر حياة محمد الشيخ الوطاسي الملقب بالبرتغالي ( ت : 931 هـ - 1524 م ) .

#### معهد المواهب :

معهد أسسه الشيخ عبد الله الهبطي ( ت : 963 هـ ) (5) في النصف الاول من القرن العاشر الهجري ، والشيخ عبد الله الهبطي مؤسس هذا

(4) لعل هذا هو الذي حدا بابن عسكر ان يقول : « ولهذه البلاد العزبة التي لا تنكر على سائر بلاد المغرب بنشأة الفرطين المظليتين المجمع على شرفها ولطبانيتها ابي محمد عبد السلام ابن مشيش وابي الحسن الشاذلي . ومن علمائها ابو الحسن الصغير شارح المدونة المعروف عند المشاركة بالمغربي ، ومنها شيخ الاسلام عياض بن موسى ، وابو العباس ابن العريف ( ت : 536 هـ ) وخبير المواهب ابو العباس السبتي ، والطنجي ، والعصرري ، كان حيا سنة 754 هـ - شارح المدونة ، ابو الفياء مصباح الاغصاوي ( ت : 0 ) وولي الله ابو الحسن بن ميمون ( ت : 917 هـ ) والفقيه ابن العقدة ( ت : 911 هـ ) ومنها كان ظهور الشيخ سيدي ابو محمد الغزواني ( ت : 935 هـ ) ومنها الشيخ سيدي عبد الله الهبطي ( ت : 963 هـ ) وغيرهم من اكابر الاعلام ... » الدوحة - المقدمة .

(5) الشيخ عبد الله الهبطي الفردناه بترجمة خاصة في مكان آخر .

المعهد كان قد جاب بلاد المغرب طولا وعرضا ، وأخيرا استقر به المطاف بالجبل الأشهب الذي يسمى حاليا في الخرائط ( بالجبل الاقرع ) (6) .

وفي سفح هذا الجبل ، وقرب مدشر ( ماكو ) شرق مدينة شفشاور حط الشيخ عبد الله الهبطي الرحال ، وسمى المكان الذي نزل فيه بالمواهب بدل المعاتب (7) واسس زاويته التي أصبحت نواة لمعهد المواهب بالجبل الأشهب .

وقصد الشيخ عبد الله الهبطي في زاويته الطلبة والمريدون والزوار ... لانه جعل من زاويته هذه معهدا لتدريس العلم وفنون المعرفة .

ولم يكن معهد الشيخ عبد الله الهبطي خاصا بمستوى واحد بل كان معهدا ذا مستويات متعددة يدرس به الكبير والصغير بل كان به جناح خاص بالنساء تشرف عليه زوجة الشيخ عبد الله الهبطي ، السيدة آمنة بنت الفقيه علي بن خجـو (8) .

وعمل مؤسس هذا المعهد على أن يكون مفتوحا في وجه الجميع ، وفي ذلك يقول احد تلامذته الشيخ محمد بن عسكر : ( كان - اي الشيخ الهبطي - احرص الناس على تعليم عبد الله . ويأمر من يلقي بتعليم الاهل والاولاد والعبيد والاماء .... ) (9)

(6) هذه التسمية اي : ( الجبل الاقرع ) ( El Jabel - Lakraa ) هي الثبة حاليا في الخرائط الطبوغرافية انظر مثلا خرائط المصلحة الطبوغرافية التابعة لوزارة الفلاحة قسم الخرائط بالرباط ، وخاصة منها خريطة رقم : 493 ويسمى هذا الجبل عند كتاب القرن العاشر الهجري بالجبل الأشهب وبسفحه توجد زاوية الشيخ عبد الله الهبطي وهي تقع على ارتفاع 770 م. عن سطح البحر في تماريس وعرة بين طيات القسم الغربي من جبال الريف . وعلى الخريطة المشار اليها تثبت ( زاوية سيدي عبد الله الهبطي ) هكذا zaouite lhabteyin وكتبت كلمة : ماكو هكذا ( Majjo ) وتنطق عند الامالي بالكاف المعقودة .

(7) جاء في الدوحة : ( ودفن - اي عبد الله الهبطي - بموضع يعرف بالمواهب وقد كان اسمه ( معاتب ) فابدل الشيخ اسمه ، من الجبل الأشهب بلاد بني زجل قبيلة مدينة شفشاون من بلاد غمارة على ثلاثة اميال من ناحية قبلتها وقبره مشهور هناك رحمه الله ) ص : 12 ط. ومثله في ( ثمرة انسي ) لابي الربيع سليمان الحوات : خ. ع. ر. : 1264 ل.

(8) تحدث عنها الشيخ محمد الصغير الهبطي في ( المغرب ) الفصح في ترجمة الشيخ النصيح ) وفي ( فوائده ) مخطوطان خاصان .

(9) الدوحة ترجمة الشيء عبد الله الهبطي ص : 11 ط. ح. ف .

فصاحب معهد المواهب كان حريصا على نشر العلم والمعرفة بين مختلف طبقات مجتمعه ويرى أن المعرفة حق للجميع ، ويؤكد صاحب الدوحة هذا المعنى فيقول : ( ... لم ير أحد من الرجال والنساء بزأوته إلا أن يكون تاليا لكتاب الله ، أو ذاكرا لاسمائه أو متعلما لمعرفة الى أن لقي الله تعالى على ذلك ... ) (10) .

وهذا أن دل على شيء فانما يدل على أن المعهد كان نشيطا وكان العمل به جادا وحازما ...

ولقد درس بهذا المعهد عدد وأفر من رواد المعرفة وشيوخ العلم وطلابه ... وسنأتي بحول الله على ذكر مجموعة من هؤلاء .

ذكر أحد تلامذة معهد المواهب المواد التي درسها بهذا المعهد ، وهي مواد متعددة ومختلفة كانت هي مواد الدراسة في كثير من معاهد البلاد الإسلامية ، وهذا التلميذ هو أبو عبد الله محمد الصغير الهبطي ، ذكر ذلك في منظومته التي ترجم بها لوالده مؤسس هذا المعهد وسنذكر هذه المواد حسب الترتيب الذي جاء في المنظومة قال : ( أقرانا - أي الشيخ عبد الله الهبطي - الفية ابن مالك (11) ، ( ت : 672 هـ - 1273 م ) بشروحهما ) .

ولامية ابن مالك في التصريف بشرح ابن الناظر .  
وأقرانا العروض والاوزان الشعرية - لم يسم الكتاب - .  
والتلخيص بالشرح المطول للتفتراني (12) .

- (10) نفس المصدر .  
(11) ابن مالك : هو جمال الدين محمد بن محمد الطائي الجبائي الاندلسي ، توفي بدمشق سنة ( 672 هـ - 1273 م ) وله مؤلفات هامة في قواعد اللغة العربية ، ترجم له ابن الأثير في التكملة : وتحدث عنه أحمد المقرئ في نفع الطيب ج : 2 - ص : 222 و 225 ط . صادر : 1968 بتحقيق : د. احسان عباس واسماعيل باشا البغدادي في ( هدية العارفين ) : 2 : 135 ط : دار المثنى - بغداد ( بالوفست ) .  
(12) هو الشيخ سعد الدين مسعود بن عمر التفتراني الغرمانبي الشافعي صاحب المختصر على التلخيص الذي هو : ( تلخيص المفتاح في العلوم والبيان ) للشيخ جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني الشافعي خطيب دمشق وهو تلخيص لمؤلفه : ( مفتاح العلوم ) الذي يقال انه اعظم ما ألف في علم البلاغة . وسعد الدين التفتراني من أشهر شراح هذا التلخيص ، وهو شرحه شرحين : مطول ومختصر ، وله مؤلفات متعددة ، توفي سنة ( 793 هـ - 1391 م ) ، انظر حاجي خليفة في ( كشف الظنون ) : 1 : ع : 473 ط : دار المثنى بغداد ، وابن القاسبي في درة العجال : 2 : 115 طبعة القاهرة 1977 ، والفقيه المرير في الأبحاث السامية : 2 : 274 .

- واقرانا التنقيحات للقرافي (13) بشروحها المختلفة .  
ومختصر ابن الحاجب (14) بشرحه المعروف للشيرازي (15) .  
واقرانا مختصر السنوسي (16) في المنطق .

- 
- (13) هذا الكتاب هو : ( تنقيح الفصول في الاصول ) لشهاب الدين ابي المباس احمد بن ادريس القرافي المالكي ( ت : 684 هـ - 1285 م ) ذكر فيه انه جمع المحصول في اصول الفقه لفخر الدين محمد الرازي ( ت : 606 هـ - 1209 م ) و اضاف اليه كتاب الافادة للقاضي عبد الوهاب المالكي ورتبه على مائة فصل ، وفصله على عشرين بابا . انظر كشف الظنون لحاجي خليفة ج : 1 : ع : 499 ط . دار المثنى ببغداد ، عن ط . استانبول لسنة 1951 ، وانظر الابحاث السامية للفييه محمد المرير : 2 / 297 ط : تطوان 1955 .
- (14) ابن الحاجب هو الامام جمال الدين ابو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب وهو من اشهر وابرز فقهاء المالكية الف كتاب : ( منتهى السؤل والامل في علم الاصول والجدل ) صنفه اولاً ثم اختصره ، والمختصر هو المشار اليه هنا ، وهو المتداول والمعروف : بمختصر ابن الحاجب ، وهذا المختصر له عدة شروح .
- (15) الشيرازي : قطب الدين محمد بن مسعود الشيرازي ( ت : 710 هـ - 1310 م ) وهو احد شراح مختصر ابن الحاجب ، ومن شراحه كذلك : العلامة عبيد الدين عبيد الرحمن بن احمد الابجي ( ت : 756 هـ - 1355 م ) وناج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي ( ت : 771 هـ - 1369 م ) الذي سمي شرحه : ( رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ) . وللامام سيف الدين الابهرى حاشية على شرح الابجي السالف الذكر ، وعليه حاشية اخرى لمولانا مرزجان حبيب الله الشيرازي ( ت : 994 هـ - 1585 م ) .
- ومن اشهر شراح مختصر ابن الحاجب : العلامة سعد الدين التفتازاني ( ت : 793 هـ - 1391 م ) السالف الذكر .
- (16) السنوسي هو : الامام ابو عبد الله محمد السنوسي ( ت : 895 هـ - 1480 م ) الفرضي الحيسوبي صاحب المؤلفات المشهورة في العقائد ، وله مقدمة في المنطق وضع لها شرحا ، وله شرح لا يساموحي في المنطق كذلك ، وله شرح على نظم ابن الحبال ( ت : 780 هـ - 1465 م ) في الاسطرلاب ، وله اكمال الاكمال على صحيح الامام مسلم ، وله ( العقيدة الكبرى ) وهي ما يسمى ( بعقيدة اهل التوحيد ) والعقيدة الصغرى وهي ما يسمى بام اليراهين وشرحهما ، والوسطى ، وشرحها ايضا . ترجم له ابن عسكو في النوحة ص : 90 ط . ح . فاس .
- وابن القاضي في درة العجال : 2 : 41 رقم الترجمة 605 ط . دار التراث - القاهرة سنة : 1971 م .

- واقرانا ايساغوجي في المنطق (17) ونظمه لنا .  
 وعقائد السنوسي الكبرى والوسطى والصغرى (18) .  
 واقرانا علم الكلام (19) بكتاب السلايجي (20) (ت: 574 هـ - 1178 م) .  
 والرسالة ، بشرحها ... (21) .

- (17) ايساغوجي معناه : المدخل ، وهو اسم لكتاب وضعه ( فرفوروس ) الصوري على مقولات أرسطو ، وتناول فيه كليات أرسطو ، وكانت عنده أربعة فزاد ( فرفوروس ) عليها كليا خامسا ، وهو النوع الذي لم يكن أرسطو يعده من الكليات ، بل كان يعده الموضوع نفسه ، اذ الاحكام العلمية تصدر على الانواع لا على الافراد والنوع انما يلحق الى الفرد مثل قولنا سقراط انسان .
- ترجم كتاب : اساغوجي الى العربية في صورة اقتباسات وملخصات وشروح منها كتاب لابي الحسن ابراهيم بن عمر البقاعي الشافعي ، وممن شرحه السنوسي ، والابهرى ( ت : 669 هـ - 1264 ) ، وله شروع كثيرة ، ونظمه عبد الرحمن بن محمد الاخصري ( ت : 983 هـ - 1575 ) رجزا .
- ومن شرحه ابو الحسن بن محمد القرشي الشهير بالقلصادي ( ت : 891 هـ - 1486 ) - انظر فهرس المخطوطات العربية القسم الثالث : ج : 1 ص : 125 طبعة الرباط : 1973 . والموسوعة الميسرة / حرف الالف ص : 285 .
- (18) سبق الكلام عن الشيخ السنوسي وعن ( عقائده ) الكبرى والوسطى والصغرى ، وله ايضا صغرى الصغرى ، وعقائد السنوسي اشتمل الناس بها كثيرا ودرسوها وشرحوها وعلقوا عليها ... انظر الدوحة ص : 90 ، وكشف اللثون : 2 : عمود 1142 ، ودرة الحجال : 2 : 141 ، ط. القاهرة .
- (19) علم الكلام : علم يقتدر به على اثبات العقائد الدينية ، بايراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها ، وموضوعه ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته عند المتقدمين ، وفيصل موضوعه الموجود من حيث هو موجود ، وعند المتأخرين موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا ، انظر كشف اللثون : 2 : عمود : 1503 .
- (20) السلايجي : هو الامام ابو عمر عثمان ، كان مبرزا في علم الكلام وهو صاحب البرهانية الشهيرة في هذا الفن وغيرها ، توفي بفاس ودفن بها سنة : ( 564 هـ - 1168 ) . انظر التشوف للتادلي ص : 49 ، ط. الرباط ، وجلوة الاقتباس : 2 : 458 ، ط. الرباط ، والسلوة : 2 : 143 ، والنبوغ المغربي : 1 : 149 ط. الثانية بيروت 1961 ، وجامع القرويين للدكتور عبد الهادي التازي : 1 : 169 ط. دار الكتاب اللبناني - بيروت : 1972 .
- (21) ( الرسالة ) : هي مؤلف في فروع الفقه المالكي ، لابي محمد عبد الله ابن ابي زيد القيرواني ( 310 - 386 هـ / 932 - 996 م ) وللرسالة عدة شروح ، شرحها من المفاربة ابراهيم التسولي التازي ، واحمد الرزاق التجيبي الفاسي ، وعبد الرحمن ابن عفان الجزولي . انظر : كشف اللثون : 1 : حرف الراء ، وجلوة الاقتباس لابن القاضي : 1 : 86 و 133 و ج : 2 : 401 . وشجرة النور الزكية : 96 ، رقم الترجمة : 227 . والابحاث السامية لمحمد المرير : 2 : 148 ، ط. تطوان : سنة 1955 .

واقرانا التفسير في مواطن كثيرة ، بالمذهبيين الظاهر والباطن (22) .

واقرانا تلخيص الحساب بشرحه (23) ، وعلم الجدول (24) ، وقال لنا : ( علمه واجب ، لكن تدريسه للظالمين ظلال ) (25) .

ومن هذه القائمة التي ذكرها أبو عبد الله محمد الصغير الهبطي - وهو يتحدث عن عمل أبيه في ميدان التدريس - نستفيد أن معهد المواهب للشيخ عبد الله الهبطي ، كانت تدرس به مختلف المواد التي كانت تدرس في كثير من المعاهد بمختلف جهات المغرب ، بل في مختلف جهات العالم الإسلامي في ذلك الوقت .

(22) ( التفسير بالظاهر والباطن ) معناه : ان الآية الكريمة يقرر فيها ما يفيد ظاهرها ثم ان كانت فيها اشارات خفية لا يدركها الا ذوو الانوار المرهفة ، والبصائر النيرة ، فان تلك الاشارات تقرر ايضا ، وليس المراد ( بالباطن ) ان التفسير كان يدرس على الطريقة الباطنة الشيعية تلك الطريقة التي يقول اصحابها ان الظاهر غير مراد ، وانما المراد هو ما يفيد الباطن حسب تاويلاتهم الخاصة بهم .

فمثل هذه المذاهب الباطنة لم تكن منتشرة في المغرب ، ولم يعتن بها الناس ببلادنا بل المعروف هو ان كثيرا من علماء السنة كانوا يفسرون من التفسير الباطنية ، وحتى الفزالي الذي يرى ان بعض الآيات تحمل معاني خفية ، لا يقول بتفسير اهل الباطن المفرقين في التأويل والذين كان مرادهم هو تحريف القراءان الكريم والخروج به عن مقاصده ومراميه ... بل يرى الفزالي مع جمهور اهل السنة : ان المعنى مستفاد من الالفاظ ، ومن ظاهر الكلام ... وكلمة الفزالي في الاحياء قاطعة في هذا الموضوع ، وقد نقلها كل من الشيخ عبد العظيم الزرقاني في ( مناهل العرفان في علوم القراءان ) ج : 1 من ص : 470 الى 474 .

والشيخ الصابوني في ( التبيان في علوم القراءان ) ص : 173 ، ط . بيروت ، وتحدث السيوطي عن هذا الموضوع في كتابه : ( الاتقان في علوم القراءان ) في آخر الجزء الثاني في : ( النوع السابع والسبعون ) من ص : 173 الى ص : 185 ط . دار الفكر - بيروت بدون تاريخ ، وهناك نقل اقوال العلماء في تفسير الصوفية وتفسير الباطنية : ص : 184 .

(23) ( تلخيص الحساب ) : هو لأبي العباس أحمد بن محمد ابن البنا الأزدي العددي المراكشي المتوفى سنة : ( 721 هـ - 1321 م ) وقد شرحه بنفسه وسمى شرحه : ( رفع الحجاب في تلخيص الحساب ) وله عدة مؤلفات ، وترجم له الكثيرون ، انظر الاعلام للعباس المراكشي : 2 : 202 ، والنبوغ المغربي للاستاذ عبد الله كنون : 1 : 213 ، ط . الثانية - بيروت : 1961 م ، والموسوعة المغربية للاعلام : للاستاذ عبد العزيز بن عبد الله : 1 : 50 .

(24) علم الجدول : وهو علم كان يهتم به بعض الطلبة والفقهاء ، الف حفيه ابن البنا الأزدي ووضع لتأليفه شرحا ، انظر : النبوغ : 220 ، ط - بيروت .

(25) هذه المواد ذكرها الشيخ محمد الصغير الهبطي في منظومته التي ترجم فيها لوالده والتي سماها : ( المغرب الفصيح عن ترجمة الشيخ الرضى النصيح ) مخطوط خاص بالرباط .

وبالإضافة إلى المواهب المذكورة كانت تدرس بمعهد المواهب مواد أخرى ، يحدثنا عنها ابن عسكر في الدوحة - مثلاً - فيقول : « أخذت عنه - أي عن الشيخ عبد الله الهبطي - علوماً كثيرة وانتفعت به ، أخذت عنه علم الكلام ، وعلم المعاملات ، وفنون التصوف ، ورويت عنه سلسلة المشايخ عن طريق شيخه المذكور - أي عبد الله الفوزاني - ... » (26) ، وذكر الشيخ محمد الصغير الهبطي : أن والده كان ينظم لطلبته بمض المعلومات حتى يسهل عليهم فهمها وحفظها .

### من شيوخ معهد المواهب :

كان الشيخ عبد الله الهبطي يتولى التدريس بنفسه في هذا المعهد لكثير من المواد ، ومع ذلك فهو لم يكن وحده في ميدان التدريس ، بل كان إلى جانبه ولده محمد الكبير (27) الذي يعترف أخوه محمد الصغير بأنه قد استفاد منه كثيراً ، وبأنه كان متضلعا في العلوم ، قريبا من مرتبة أبيه تحصيلًا وفهماً وإدراكاً ... ويعترف بأن أخاه هذا هو شيخه الثاني بعد أبيه ، وبأنه درس عليه ، وانتفع به ، وإلى جانب محمد الكبير ابن الشيخ عبد الله الهبطي ، كان أخوه محمد الصغير يقوم بمهمة التدريس ، وبقي محمد هذا مدرسا بهذا المعهد إلى أن انتقلت إليه مهمة تسييره بعد موت أبيه . ومن أساتذة هذا المعهد كذلك الشيخ العلامة أبو عمران موسى بن علي الوزاني ( ت : 970 هـ - 1562 ) (28) ، وبعد هذا الشيخ من أخلص تلامذة الشيخ عبد الله الهبطي ، لازمه مدة طويلة ، ورافقه في كثير من رحلاته وأسفاره ، ودافع عنه بلسانه وقلمه . والشيخ موسى الوزاني من العلماء الذين عملوا في ميدان التأليف والفتوى ، واستنسخ الكتب العلمية ، وكتابة البحوث المفيدة ، والردود المركزة بالإضافة إلى التدريس .

- (26) الدوحة ترجمة الشيخ عبد الله الهبطي ط. ج. فساس .  
 (27) ( المغرب الفصح ) السالف الذكر . وفي هذه المنظومة ذكر الناظم أن أخاه محمد الكبير كان يعمل للطلبة المشاكل العويصة ، وبأنه كان يقوم بالتدريس والافتاء ، وتذكر عنه بعض التقايد ( لأحد أفراد أسرته ) أنه ارتحل بعد موت أبيه قبيلة ( ارهونة ) ناحية وزان واستوطن بها . ولديته ما تزال موجودة هناك إلى يومنا هذا .  
 (28) انظر : ترجمته في الدوحة ص : 32 ط. ف. ، وله عدة فتاوي مبثوثة بتوازل العلمي ، انظر مثلاً ج : 1 : 267 . وتحدث عنه صاحب المغرب الفصح ... مرتين :  
 1 - في تلامذة والده ، 2 - عند ذكر موت والده ودفنه .

ومن الاساتذة ( الزائرين ) بهذا المعهد الشيخ ابو القاسم بن خجو ( ت : 956 هـ - 1549 ) الذي كان هو نفسه صاحب معهد بمدشر سعادة من قبيلة بني حسان ، كان هذا الشيخ يتردد على صديقه وصهره عبد الله الهبطي ، ويشركه في نشاطه الفكري : تدريسا ، وحوارا ، وقيامًا بالدعوة ... (29) .

### تلامذة معهد المواهب :

اما تلامذة معهد المواهب والمستفيدون منه فهم كثيرون جدا ، ذكر محمد الصغير الهبطي في منظومته مجموعة منهم ، وبالقاء نظرة فاحصة على هذه المجموعة التي ذكرها نجد انه يوجد من بينها القاضي ، والفقير ، والمفتي ، والشيخ الصوفي العربي ، والمريد المتنور ، وغيرهم .

والشيخ محمد الصغير الهبطي عندما ذكر تلامذة والده قسمهم الى مجموعتين : مجموعة كان افرادها قد ودعوا الحياة وماتوا اثناء نظمته لترجمة والده ، ومجموعة أخرى كان افرادها ما يزالون على قيد الحياة اثناء نظمته للترجمة .

ففي مجموعة القسم الاول ذكر خمسة وعشرين تلميذا من تلامذة هذا المعهد وهم :

1 - ابو القاسم بن خجو الحساني ( ت : 956 هـ ) المشار اليه سالفًا .

2 - موسى بن علي الوزاني ( ت : 970 هـ ) المذكور آنفا كذلك وهما من تلامذة المعهد واساتذته في نفس الوقت .

3 - محمد بن موسى القزوي ، ويقول فيه الناظم انه شب في بيت شيخه ولازمه ، وكان في رعايته ثم يصفه بخفة الروح ، وان شيخه كان يحبه ويشني عليه ...

(92) من الشيخ أبي القاسم بن خجو ، انظر النوحة ص : 13 ، وتجد ترجمته في القسم الثالث من هذا البحث ، وترجمت له ( بدعوة الحق ) السنة : 17 ، المجلد : 8 ، ص : 73 - شوال 1396 هـ - اكتوبر 1970 .

4 - أبو عبد الله محمد الحداد الزياتي ( ت : 975 هـ - 1567 م )  
وهذا ممن لازم الشيخ وآثره على الأهل والوطن ... ووصفه صاحب  
الدوحة بالصلاح ، والانقطاع إلى الله تعالى (30) .

5 - محمد بن منصور ويدعى بالسكاج ، يصفه الناظم بأنه كان ممن  
أذكاء التلاميذ ونجبائهم ... ويصفه كذلك بالخلق السهل وبالقناعة ويشير  
إلى أنه رحل مع شيخه إلى فاس .

ومحمد بن منصور السكاج هذا جاء ذكره في نوازل العلمي في كلام  
للشيخ موسى بن علي الوزاني - السالف الذكر - وهو يتحدث عن رحلة  
الشيخ عبد الله الهبطي إلى فاس وأنه كان برفقته هو وصاحبنا هذا (31)  
ويستفاد من ابن القاضي في لقط الفرائد أن أسرة السكاج كانت تقطن  
بشفشاون في منتصف القرن العاشر الهجري (32) .

6 - مسعود البكار ، ويقول فيه محمد الصغير الهبطي ، السيد  
الاستاذ ، ويظهر من وصفه بالاستاذية أنه كان ملمًا بعلوم القرآن ،  
وبروايات القراء في قرائته ...

7 - ومنهم أخوه سليمان البكار ، ويصفه بالزهد والحرص على  
المعاشرة .

8 - أبو العباس أحمد البوطي ( الكريم الشجاع ) ويصفه بأنه كان  
محبًا للجهاد ، وحراسة الثغور ، ومن أجل ذلك : ( هاجر الزوجات والمهاد ،  
وحالف الأرق والسهاد ... ) (33) .

9 - أبو مهدي عيسى الحفاف ، وهو من محبي الشيخ وخدامه  
ومن خاصة أصحابه .

- (30) انظر : الدوحة ص : 103 ، ط. ح. فاس .  
(31) استفاد من حكاية موسى الوزاني التي أوردها صاحب النوازل أن ذهب الشيخ عبد  
الله الهبطي إلى فاس كان بدعوة من السلطان محمد الشيخ السعدي في قضية تتعلق  
بسجن بعض المريدین ، لعل ذلك كان أيام معنة أرباب الزوايا سنة : 958 ، تلك  
المعنة التي تحدث عنها صاحب الدوحة وصاحب الممتع وصاحب الاستقصا - انظر  
نوازل العلمي : ج : 2 : 528 .  
(32) انظر لقط الفرائد لابن القاضي في وفيات سنة : 925 هـ .  
(33) أسرة البوطي يوجد أفراد منها بتطوان إلى يومنا هذا .

10 - القاضي موسى المصيمي ، وكان بكاء رقيق العاطفة  
وصاحب حال ...

11 - القاضي محمد بن عسكر صاحب الدوحة ، وأبيات الشيخ  
محمد الصغير الهبطي في ابن عسكر تناقلها كتاب التراجم وخاصة عند  
الحديث عن نهاية ابن عسكر وموته بمعركة وادي المخازن الشهيرة .

نقلها الافراني في النزهة (34) ومحمد بن الطيب القادري في الذيل  
على الديباج (35) والناصري في الاستقصا (36) والعباس بن ابراهيم في  
الاعلام (37) وعبد القادر الخلافي في تعريب ( مؤرخو الشرفاء ) (38) .

وهذه الابيات هي :

ومنهم القاضي الذي ينكر	محمد أخو الدهاء عسكر
فهو المزين والقمين والنفيس	والإخوذي الفطن الندب الرئيس
وان يكن أتى بذنب ظاهر	فقلبه من الشكوك طاهر
وهو بشيخه الزكي معتصم	وجله من أجله لم ينقصم
رايته في النوم ذا بشارة	وهيئة حسنة وشارة

12 - ومنهم : القاضي أحمد بن عرضون (39) ( ت : 992 هـ )  
( صديق الناظم وخله الوفي ... ) والقاضي أحمد بن عرضون من قضاة  
العدل ومن كبار فقهاء عصره ، وله عدة مؤلفات من أشهرها : ( اللائق

---

(34) ( نزهة العادي بأخبار ملوك القرن العادي ) : لمحمد الصغير الافراني ، ص : 76 ،  
ط. الرباط من ط. انجي : 1888 .

(35) لمحمد بن الطيب القادري مخ : خ : م : بالرباط حرف الميم ، ترجمة محمد ابن  
عسكر .

(36) الاستقصا ج : 5 - 81 و 82 ، ط. دار الكتاب .

(37) ( الاعلام بمن حل مراكز من الاعلام ) ج : 4 : 174 ، ط. الرباط .

(38) انظر : ( مؤرخو الشرفاء ) لليبي بروفنسال : تعريب عبد القادر الخلافي ص :  
160 .

(39) ترجم له ابن القاضي في الجدوة : 1 : 160 ، ط. دار المنصور الرباط ، وأحمد  
ابن عجيبة في البستان : خ. م. بالرباط : 1 : 141 ، والكتاني في السلوة : 2 :  
260 ، والدكتور عبد الهادي التازي في جامع القرويين : 2 : 512 ...

لمعلم الوثائق ) و ( مقنع المحتاج في آداب الأزواج ) و ( حدائق الأنوار .. )  
وغيرها ، وله فتاوي واستنباطات فقهية قيمة .

13 - ومنهم : محمد قشمر الصوفي ذو الخلق اللين .

14 - محمد البوزراتي من قبيلة : ( بني بوزرة ) الغمارية وكان صهراً  
للشيخ حيث كانت بنت أخيه زوجة للشيخ عبد الله الهبطي .

15 - أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن الشداد (40) .

16 - محمد النالي ، ذو الخلق الطيب ، والحلم ، واللين (41) .

17 - أبو عبد الله محمد الوزاني خديم الشيخ ، وكان من المشددين  
المجيديين (42) .

18 - أبو الحسن علي باغوز وهو من فحول حلقة الذكر ، وممن كان  
يعمل فكره باستمرار في مناجاة مولا .

19 - أبو العباس أحمد الهدار الذي كان من الزهاد ومعرضاً عما  
سوى الله .

20 - أبو سالم إبراهيم الهائم في حب الله .

21 - الحسن المدن المتصف بالنبيل والكرم ( رافق الشيخ منذ  
زمن الطلب ) .

22 - أبو علي الحسن ، وهو من المريدين الذاكرين ، ذكره ابن  
عسكر في الدوحة في ترجمة الشيخ عبد الله الهبطي (43) .

(40) نسبة إلى بني شداد فرقة من قبيلة بني زجل الغمارية ، ومركز هذه الفرقة هو (قيادة  
تلمبوط) .

(41) النالي : نسبة إلى ( بني نال ) ويتوال هم : من بطون قبيلة غمارة ، وينتسب إلى  
بني نال علماء آجلة ، انظر الدوحة ص : 27 ، ونوازل العلمي ج : 1 : 249 و ج :  
2 : 213 ، والذرة والبطوة لابن القاضي وغيرها ..

(42) ذكر الدكتور محمد حجي : ( الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين ) ج : 2 :  
473 ، توفي قبل سنة : 995 هـ .

(43) الدوحة : ص : 12 .

23 - عثمان البوزراتي (44) وهو من التلاميذ الذين كانوا يحضرون حلقات الذكر ، وكان ذا صوت حسن الخ .

24 - أبو زكرياء يحيى بن حجاج ، ويصفه صاحب المنظومة بأنه ، كان حلاجي الصفات ولست أدري ماذا يقصد بهذا الوصف ؟ هل كان هذا السيد من القائلين بوحدة الوجود ؟ ذلك المذهب الذي اشتهر به الحلاج أم ماذا ؟ ولعله يقصد بكونه حلاجي الصفات انه كان من الهائمين في حب الله ، ولا يرى في الكون شيئاً سواه .

25 - أبو الحسن علي مشيك الذي ملئت رحاب صدره ودا وجبا وشوقا ... (45) .

والملاحظ في ذكره لهذه المجموعة من تلامذة والده انه لم يذكر تاريخ وفاة أي واحد من أفرادها ، بالرغم من انهم كانوا قد ماتوا أثناء نظمه لهذه الترجمة ، لانه نظمها حسبما صرح بذلك سنة : (995 هـ - 1587 م) .

وقبل أن ينتقل ليذكر مجموعة أخرى من تلامذة والده ، كانت على قيد الحياة أثناء عكوفه على نظم هذه الترجمة أنهى الكلام عن المجموعة الاولى بهذه الابيات :

وكلماً فتقته من شرهم	فذاك دون حالهم وقدرهم
وقد تركت منهم كثيرين	شيمهم كشم المذكورين
لا تحسبوا تغافلي عن ذكرهم	لوصمة في دينهم أو فكرهم
بل أنما ذهبت للتقليل	تنصلا من عهد التطويل
ولنعطف العنان للأحياء	في البدو والحضر والأحياء (46)

وبعد هذا التمهيد اخذ في ذكر مجموعة من تلامذة والده كانت ما تزال على قيد الحياة سنة (995 هـ) ، ويبدو أن أفراد هذه المجموعة كانوا أصغر سناً من أفراد المجموعة الاولى . لان نظم هذه الترجمة كان

(44) نسبة الى قبيلة ( بنسي بسوزة ) الفعاريّة .

(45) ( المغرب الفصيح في ترجمة الشيخ النصيح ) الفصل الخامس عشر ، وهو الفصل الذي خصصه ناظم الترجمة للحديث من تلامذة والده .

(46) نفس المصدر .

سنة 995 هـ - كما ذكر - وموت الشيخ عبد الله الهبطي كان سنة 963 هـ  
اي بعد اثنين وثلاثين سنة ، وهي فترة زمنية تمثل ثلث القرن تقريبا .

وسنجد ان عدد افراد هذه المجموعة اقل من عدد افراد المجموعة  
الاولى وهذا شيء طبيعي ما دام النظم قد وقع بعد المدة المشار اليها  
سالفًا .

وبدا في ذكر افراد المجموعة الثانية بشيخه الثاني بعد أبيه ،  
وشيخه هذا هو أخوه .

1 - ( محمد الكبير ) وصرح بأنه اكبر منه سنا وكذا قدرا ، ذكر أنه  
استفاد منه وأنه هو وإياه استفادا من أبيهما .

ادبنا بظاهر الطريقة      هذبنا بباطن الحقيقة  
كم حكمة غرسها يمانيتية      في قلبنا في السر والعلانية  
... ثم يعترف بأنه اقصر باعا من ان يصف جميع مواهب أخيه (محمد  
الكبير) ، ويقول :

فكم سؤال معضل نزل به      مد له بنابه ومخلبه  
اذهب كيد سحره بالعلم      وفك قيد مكره بالفهم  
أحيا قلوبا قحطت بعلمه      أحيا شعوبا شحطت بفهمه (47)

ويذكر بعد ذلك أنه اذا قيس أخوه بأبيه فهو اقل منه قدرا وعلمًا ،  
أما اذا نظر للآخ وحده فانه يعد من كبار العلماء ...

2 - أبو العباس أحمد الصباغ التازي ، ويقول فيه :

فهو أن حضر أحلى موجدود      وإن يغب عنه أعز مفقود  
شاركنا في الشيخ خدمة الحضر      وفاز - بشراه - بخدمة السفر

(47) تأتي ( شحط ) بمعنى ( امتلا ) فيكون المعنى امتلات بفهمه ، اي استفادت واقتنت ..

ويشير الناظم بعد هذا إلى أن هذا التلميذ كان مع شيخه بمشور فاس الجديد أثناء المناظرة المشهورة بين ( الهبطي واليستي ) بمحضر السلطان محمد الشيخ السعدي ، وأن التلميذ أحمد الصباغ التازي تعرض لوعيد اليستي (48) وتهديده لأنه كان قد وقى الشيخ بنفسه ، وأعلن أن ( كلمة الشهادة ) نفيها مسلط على الشريك المائل المفدر لا على الاحجار والاشجار .

وبقي أبو العباس الصباغ في صحبة شيخه إلى أن توفي الشيخ وعند ذلك خرج هائما على وجهه ، إلى أن اتصل بالشيخ أحمد بن موسى السملالي (49) ( ت : 971 هـ - 1564 ) بسوس . وفي آخر حياته سكن بفاس البالي إلى أن توفي - رحمه الله - ولا يذكر الناظم تاريخ الوفاة ، إلا أنه بالتأكيد كان بعد سنة : 995 هـ .

3 - أبو محمد عبد الله بن سعيد الحاحي ( ت : 1012 هـ - 1603 م ) ( 50) أحد العلماء المشهورين في ذلك الوقت ، ويصفه الناظم ببحر المعارف العذب ، وبأنه كان يبدى ويعيد في ميدان العلم ، ثم يصفه بعلو المقام بين شيوخ التربية ، بل ينصح لمن يبحث عن شيخ الرتبة الصوفية أن يقصده بأرض حاحة ، لأن الشيخ عبد الله الحاحي عاد إلى حاحة بعد موت الشيخ عبد الله الهبطي ، ويبدو أن مهمته في الرحلة وطلب العلم بهذه الجهات قد انتهت بموت شيخه الهبطي ، ويصفه الشيخ محمد الصغير الذي خلف أباه ( بخلي ) ويؤكد أنه أتى إلى زاويتهم وكله شوق وهيام إلى المعرفة ، وأن والده استقبله بحفاوة وصرف له فائق العناية ...

- 
- (48) عن هذه المناظرة ، انظر : الدوحة - ترجمة الشيخ عبد الله الهبطي - وكتاب : ( مشرب العام والخاص من كلمة الاخلاص ) لأبي علي اليوسي ، ط. ح. فاس ، والنسبوغ المغربي للاستاذ عبد الله كنون : 2 : 49 ، ط. 2 : بيروت : 1961 .
- (49) ترجم له صاحب الدوحة ص : 83 ووصفه بالعلم والمعرفة وبرسوخه في مقامات التربية الصوفية وابن القاضي في درة الحجال : 1 : 165 ، ط. القاهرة ، والعربي الفاسي في المرأة في مواضيع مختلفة ، والحضيكي في الطبقات : 1 : ( حشر الاف ) وغيرهم ، انظر الحديث عنه مع مصادر ترجمته : ( في الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين ) للدكتور محمد حجي : 2 : 601 ، ط. فضالة 1978 .
- (50) ترجم له ابن عسكر في الدوحة ص : 76 ، والحضيكي في الطبقات : 2 : 218 . والاقراني في الصفوة ص 10 وما بعدها ، وغيرهم ، وترجم له الدكتور محمد حجي وذكر مصادر ترجمته ( المصادر السالفة ) 2 : 560 .

وهكذا كان معهد الشيخ عبد الله الهبطي يستقبل الرواد والطلاب والزوار من أماكن بعيدة ومن مختلف جهات المغرب لأن طلبه العلم كان من عادتهم شد الرحال في طلبه - كما هو معلوم - والرحلة في طلب العلم كانت داخلية وخارجية ، وكثير من علمائنا مارسهما معا ، في حين أن بعضهم اقتصر على الرحلة داخل المغرب فعبد الله بن سعيد الحاحي ينحدر من حاحة إلى جبال شفتان ليطلب العلم والتربية الصوفية ، وأبو العباس أحمد التازي - التلميذ السالف الذكر - يذهب للاخذ عن الشيخ أحمد بن موسى السملالي في بلاد سوس ، ويدلنا هذا على أن الروابط الثقافية كانت متينة بين مختلف جهات المغرب تلك الروابط التي كانت تربط بين العلماء لا بالمغرب فحسب بل في مختلف أنحاء العالم الإسلامي .

4 - الشيخ القاضي الحبيب النسيب أبو عبد الله محمد الحضري الذي صاحب الشيخ عبد الله الهبطي ، وأخذ عنه وعول عليه ، ويقول عنه صاحب المنظومة ، بكفيك أن تلقي نظرة على شرحه للمباحث الأصلية لابن البناء (51) لتدرك مقدار فهمه وإدراكه لأسرار التصوف ومقدار تأثره بمعارف شيخه ، ويبدو أن قاضينا هذا كان من الفقهاء الذين مزجوا بين الفقه والتصوف ، وعذه ظاهرة تكاد تكون عامة بين فقهاء هذا العصر .

5 - أبو العباس أحمد المرجاني ذكر بعد القاضي محمد الحضري السالف الذكر فقال :

« ومنهم عقد الهدى المرجاني      أحمد قد عرف بالرجاني  
فان ثبت عنه عيون الأوباش      فالشمس قد تعشى عيون الخفاش »

ويبدو من كلامه هذا أن بعضهم كان يستصغر من شأن هذا الرجل ولذلك قال : « فالشمس قد تعشى عيون الخفاش » .

(51) هو : أحمد بن البناء السرقسطي ناظم : ( المباحث الأصلية عن جملة الطريقة الصوفية ) هذه المنظومة تناولها بالشرح عدد من رجال التصوف مثل : الشيخ أحمد زروق البرنوصي ( ت : 899 هـ - 1493 م ) والشيخ محمد الشطيبي ( ت : 960 هـ ) والشيخ أحمد بن عجيبة ( ت : 1224 هـ - 1810 م ) ويقول الشيخ أحمد زروق من ابن البناء السرقسطي : ( هو قريب من عهدنا ، والظاهر أنه أحد أعلام فاس في القرن التاسع الهجري ) ، انظر عنه جريدة الميثاق : عدد : 281 و 282 ، ترجم له الأستاذ عبد الله كتون .

6 - أبو الحسن علي بن عثمان ، ويصفه بالتعمق في علوم التصوف ، ويقول فيه : « اعجوبة الدهر وواحد الزمن ... » ولم ينسب له لا إلى قبيلة ولا إلى مكان ، ويبدو من كلامه عنه : أنه كان معروفاً عندهم ومشهوراً بينهم .

7 - أبو محمد عبد الله بن حسون (52) وصفه ( ناظم الترجمة ) بالعلم والتقى والديانة ، والانقطاع إلى الله ، مع حب العلم والجهاد : ...

« وهو ابن حسون أخو الصيانة والعلم والتقاة والديانة »  
إلى أن قال :

نبأ عن الأوطان والمعاهد وأثار الثغور والمجاوِد  
فأطلبه أن تشأ في ثغر سلا في حزب أهل الحزن لا فيمن سلا

فبعد الله بن حسون بعد ما قضى مدة من الزمن في صحبة شيخه عبد الله الهبطي انتقل إلى مدينة سلا أصبح أحد المشهورين من أوليائها وعلمائها (53) .

8 - أبو مهدي عيسى الوكيل التادلي الذي أتى إلى الشيخ في المرحلة الأخيرة من حياته ، فوجده قد أتجه بالكلية إلى العلوم الصوفية ، ولذلك انتفع به هذا التلميذ غاية الانتفاع في ميدان التصوف ، وكان الشيخ في هذه الأثناء ملازماً للزاوية لا يفارقها وقد أقعده المرض الذي

(52) عبد الله بن أحمد بن حسون السلاوي ( ت : 1013 هـ - 1604 م ) له شهرة ومكانة بمدينة سلا ، أحد العلماء البارزين في عصره ، جمع بين العلوم الشرعية والمعارف الصوفية .

(53) من المعلوم أن الشيخ عبد الله بن حسون هو شيخ الفقيه المجاهد محمد العياشي الذي حارب البرتغاليين والاسبانيين حيث حاصر الثغور المحتلة في أزموور والمعمورة والمراثش ، وكانت له مواقف بطولية مشهورة ، وشيخه عبد الله بن حسون تلميذ للشيخ عبد الله الهبطي ، والهبطي تلميذ للشيخ المجاهد محمد بن عبد الرحيم بن بجيش التازي الذي ألف كتاباً في الجهاد والحث عليه ، وله فيه قصائد وملاحم رائعة ، وهكذا نلاحظ أن الشيخ عبد الله بن حسون لم يتلق عن شيخه الهبطي المعارف والتربية الصوفية فحسب بل تلقى عنه حب الجهاد وروح المقاومة ، وبغض الأجنبي الدخيل المحتل ، وكان من نتائج هذه الروح الجهادية ظهور المجاهد العياشي على مسرح الأحداث بالمغرب - عن المجاهد العياشي السلاوي انظر كتاب الفقيه ( أسلاك ) مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم : 91 : د .

الم به ، لكنه بالرغم من ذلك لم ينقطع عن التدريس والقاء الدروس ( وبحره العذب يفيض بالدرر ) .

قطوفه دنت فويشق الارض يا قاطف خذها بغير فرض  
حسب تعبير صاحب المنظومة .

وبعد ما تحدث الشيخ محمد الصغير الهبطي عن هؤلاء الاشخاص الثمانية من تلامذة ابيه الذين كانوا على قيد الحياة سنة : ( 995 هـ - 1586 م ) قال :

وفد تركت منهم معارف قد ملئت قلوبهم عوارف  
لكنهم كفوا عن الكلام فملت عنهم الى الاعلام

ويفهم من هذا الكلام انه لم يذكر سائر تلامذة ابيه وخاصة منهم الذين كفوا عن الكلام ربما يقصد عن نصرة ابيه والاتصال به ... هذا ومن المعلوم ان الشيخ عبد الله الهبطي تعرض في آخر حياته الى انتقادات من بعض الفقهاء (54) في هذا الوقت الحرج بالنسبة اليه وكان المخلصون من تلامذته يدافعون عنه ويؤازرونه ... في حين ان البعض الآخر منهم كان موقفه سلبيا ولعل اصحاب الموقف السلبى هم الذين مال عنهم الناظم فلم يذكرهم من جملة تلامذة والده في هذه المنظومة .

ومهما يكن فالملاحظ من خلال هذه المنظومة ان معهد المواهب ، كان مركزا ثقافيا هاما استقطب عددا من الفقهاء والطلبة ، وشيوخ التربية الصوفية ، وكان من بين تلامذة الشيخ عبد الله مجموعة من الشيوخ الكبار مثل الشيخ ابي القاسم بن خجو الحساني ، والعلامة المفتي ابي عمران موسى الوزاني ، والشيخ عبد الله بن سعيد الحاحي ، والقاضي ابن عسكر صاحب الدوحة ، والقاضي ابي عبد الله محمد الحضري ، والشيخ عبد الله بن حسون السلوي ، والقاضي ابي عمران موسى المصيميدي ، وغيرهم .

... ومن خلال ما عرفناه عن معهد المواهب نتأكد انه كان مركزا ثقافيا نشيطا ، ساهم في تنشيط الحركة الفكرية بالمغرب خلال القرن

(54) ( المغرب الفصيح ) الفصل الخامس : الابيات : 1349 وما بعدها .

العاشر الهجري ، خاصة وانه ارتبط بواسطة طلابه وشيوخه بمراكز ثقافية أخرى في مختلف جهات المغرب ، وبذلك امتد إشعاع معهد المواهب الى جهات عديدة ونواحي مختلفة .

هذا مع العلم أن عبد الله الهبتي شيخ هذا المعهد كانت له اتصالات ومراسلات مع مراكز ثقافية مختلفة مثل : فاس (55) ومراكش (56) ومعاهد جبال غمارة (57) وغيرها ...

وبطبيعة الحال كان لهذا المعهد وغيره من المعاهد العلمية المغربية اتصال بمعاهد الشرق كمصر ، والشام ، والحجاز ، والمغرب ... لان الرحلات العلمية من أجل الاتصال بالفقهاء ، والمحدثين وشيوخ التربية الصوفية ، وغيرهم من العلماء كانت غير منقطعة بين المغرب والشرق ، وكانت الرحلة الى الديار المقدسة من أجل أداء فريضة الحج تذكى حماس عشاق المعرفة فيستهلون الصعاب ، ويجمعون بين الحج الى بيت الله الحرام ، وبين الاتصال بكبار شيوخ العلم ، فيستجيرونهم ويحضررون دروسهم ، وربما اجازوهم هم أنفسهم ، والحقيقة هي ان العالم الاسلامي بالرغم من انه كان في هذه الفترة يعيش مرحلة خمول فكري ، وتفكك سياسي ، فان العلاقة الثقافية بين مثقفيه لم تنقطع أبدا ، بل كانت الرحلات العلمية مستمرة والروابط الثقافية قائمة بين مختلف أرجائه ، لان احساس المسلمين كان - دائما - احساسا واحدا ، وكان التجاوب بين مختلف أجزاء العالم الاسلامي تفرضه العقيدة التي يؤمن بها المسلمون جميعا تلك العقيدة التي من شأنها - أن رسخت وتمكنت من النفوس - أن توحد قلوبهم ومشاعرهم وعواطفهم (58) وأن تجعل منهم وحدة حقيقية .

(55) انظر : ( نوازل العلمي ) : 2 : 545 ، ملزمة : 31 ، ص : 8

(56) ( متع الاسماع ) ط . ح . فاس سنة 1313 هـ ، ص : 85 .

(57) ( مقتع المحتاج في آداب الأزواج ) : باب : ( الوليمة والتحذير مما احدث فيها من البدع ) مخ . غ . ع . الرباط 1026 م : لاحد ابن عرسون .

(58) في الفترة التي ألف فيها الشيخ ابو عبد الله محمد بن يعقوب التازي ( كتاب الجهاد بمدينة تازة بالمغرب الشرقي ، ونظم الملاحم الشعرية الحماسية ، وحرص المقاربة على مقاومة الهجوم البرتغالي الصليبي ... في هذه الفترة بالذات ألف الشيخ زين الدين احمد المعبري الهندي كتابه : ( تحفة المجاهدين في اخبار البرتغاليين ) بمدينة فينان بمنطقة طبار قرب ( كاليكوت ) تسمى اليوم ( كوزيكود COZICOD على الساحل الجنوبي الغربي للهند ، وذلك ليس من قبيل الصدف فحسب بل ، لان البواعث كانت واحدة والالام والامال كانت واحدة ايضا ، طبع كتاب : ( تحفة المجاهدين ... ) ( بهيدر آباد ) بمنايا ( الحكيم السيد شمس الله القادري ) مدير مجلة ( التاريخ ) سنة 1931 ، والكتاب يصف مفازي البرتغاليين في احتلالهم لهذه المنطقة وما ارتكبوه من جرائم ومقاومة المسلمين لهم ... مع التحريض على الجهاد بادلته من الكتاب والسنة ...

ومن الحكمة البالغة في دين الاسلام ، ان يكون حج بيت الله الحرام فريضة على المسلمين ، لانه في هذا اللقاء السنوي يعرف المسلمون عن بعضهم البعض الشيء الكثير حيث يتصلون ، ويتعارفون ، فتلتحم عواطفهم ومشاعرهم ...

وكان الحاج المثقف لا يعود الى وطنه الا وقد ملا وطابه علما ومعرفة ... واخذ عن عدة شيوخ ، واستجاز ، واجاز (59) وكان ينقل الى بلاده تأليف ومناهج ومعرفة ...

وكان من شأن هذا الاتصال ان جعل المعاهد الثقافية بالمغرب على صلة وثيقة بمعاهد المشرق ، وبالرغم من ان لكل منها طابعه الخاص به ومميزاته الذاتية ، فانها في مجموعها تنطلق من تصور واحد ، ومن عقيدة واحدة يؤمن بها الجميع .

وبالقائنا نظرة على الامواد اتلي كنت تدرس بمعهد المواهب من الجبل الاشهب ندرك ان تلك الامواد كانت لا تختلف عما كان يدرس في القرويين بفاس ، او في معاهد سوس ، والاطلس المتوسط ، او في معاهد شمال افريقيا ، ومصر ، والشام ، والحجاز ، والعراق ، والهند ، وغيرها من البلاد الاسلامية ، وهذا التلاحم بين مختلف مراكز الثقافة الاسلامية كان من اهم مميزات هذه الثقافة ، فهي بالرغم من تعدد مجالاتها وموضوعاتها مهدفها كان واحدا . وهو : ترقية الانسان ، واسعاده والاخذ بيده الى شاطئ النجاة .

**سلا : عبد القادر العافية**

---

(59) ( الاجازة ) : هي ان يجيز الشيخ الطالب الذي طلب منه الاجازة ، فيقول له : اجزت لك ان تروي عني كتابي هذا او كتيبي هذه ، او الكتاب او الكتب التي قرأتها على الشيخ فلان ، ويبين سنده الى الشيوخ الذين اخذ عنهم متسلسلين الى مؤلف الكتاب . والاجازة اصلا من اصطلاح المعدين ، الا انها استعملت من طرف الفقهاء والاصوليين وغيرهم ، ووقع التوسع في استعمالها فشملت انواع الرواية المختلفة في العلوم العقلية والنقلية .



# دخول المذهب المالكي إلى بلاد الغرب الإسلامي أسباب ذيوعة وانتشاره

للأستاذ عبد المجيد المحيسن

إن الإسلام لما دخل إلى بلاد الأندلس مع الفاتحين الأولين ، دخل واضحا خاليا من الخلافات والتعقيدات ، مما جعل الأندلسيين يلتفون حوله ، ويقبلون عليه بتلief ورغبة متزايدة ، حيث وجد فيهم استعدادا موروثا من ذي قبل .

وهنا نتساءل : متى دخل المذهب المالكي إلى بلاد الغرب الإسلامي ، وعلى يد من دخل ، وما هي الأسباب في انتشاره ؟ .

يجيبنا على بعض هاته الأسئلة ابن القوطية لدى حديثه عن هشام بن عبد الرحمن الداخل ( 172 - 180 هـ ) يقول : « رحل بعد عام من ولاية هشام ، زياد بن عبد الرحمن اللخمي فقيه الأندلس ( ت 204 هـ ) إلى المشرق ، فلما سار بالمدينة ، وصل إلى مالك بن أنس رحمه الله ، سألته عن هشام ، فأخبره عن مذهبهم وجسن سيرته ، فقال مالك ، ليت الله زيبن سماءنا بمثل هذا » .. (1) .

ويزيدنا عياض وضوحا في مداركه (2) فيقول : « ... أخذ أمير الأندلس هشام بن عبد الرحمن الناس جميعا بالتزام مذهب مالك ، وصير القضاء والفتيا عليه ، وذلك في عشرة السبعين ومائة من الهجرة في حياة مالك رحمه الله » .

(1) انظر كتاب « افتتاح الأندلس » لابن القوطية ص : 65 ، تحقيق الاستاذ عبد الله الطباع ط . بيروت . ابن القوطية : هو أبو بكر محمد بن عمر بن عبد العزيز المعروف بابن القوطية ، توفي سنة 317 هـ .

(2) ج : 1 ص : 26 ط . وزارة الأوقاف .

ان الامير هشاما كان يوقر علماء المالكية ويقربهم اليه ، ويعظمهم ويفيض عليهم من عطاياه ، غير انه لم يعهد الى احد منهم منصبا كبيرا آنذاك .

اما سيادة المالكية في الاندلس تبدا في الواقع بعد هيج الربض ؛ اذ ان الحكم بن هشام ، رجع الى الفقهاء المالكية ، واجتهد في ترضيهم ، وجعل لهم نصيبا في الحكم ، عليهم يتعاونون معه في أمور السولة ، وتبعه في ذلك كل من جاء بعده من امراء بني أمية بالاندلس (3) .

ان اهل الاندلس ، كانوا في القديم على مذهب الامام الازاعي واهل الشام منذ اول الفتح ، ففي دولة الحكم بن هشام ، انتقلت الفتوى الى راي مالك ابن انس ، واهل المدينة ، فانتشر علم مالك بالاندلس ، وذلك برأي الحكم واختياره (3) .

لما جاء المرابطون وجدوا للفقهاء المالكي مكانة ملحوظة ، وللفقهاء المالكية سطوة كبيرة ، فثبتوا هاته المكانة ، وحافظوا عليها بسلطتهم ، لانهم هم انفسهم مالكيون .

بقي هذا المذهب المالكي ببلاد الغرب الاسلامي ، قائم الذات ، ثابت القواعد ، معمولاً بأرائه واقواله ، الى قيام دولة الموحدين ، التي حاربتهم وقلوبهم بكل ما لديها من قوة ، وبالاخص في عهد الخليفة يعقوب المنصور الموحدي ، ( ت سنة 595 هـ ) الذي احرق كتب المذهب ونكل بأصحابه .

لقد صلب المذهب المالكي الاندلس ، وليدة ناشئة ، ثم فتية نضرة ، فخلابة عملاقة ، ثم ضعيفة متهاكة ، فموزعة مقسمة ، ثم شاهدها تلفظ انفاسها الاخيرة .

وطوال هاته المدة ، كان المذهب المالكي وحيدا او قريبا من ذلك ، فقد وفدت على الاندلس مذاهب اخرى ، ولكن المالكية ظلت صاحبة القول الاخير الى زمن الموحدين ، ففي عهدهم سيحل بالغرب الاسلامي نوع من الضغوط القاسية ثم ستتكشف ، وتزول بعد انقراض الدولة الموحدية ، ويعود المذهب المالكي منتصرا كما كان من قبل .

(3) انظر شيخو العصر لمؤنس ، ص : 12 .

(3) نفح الطيب ج : 3 ص : 230 ، تحقيق د. احسان عباس .

## المذهب المالكي ببلاد افريقية :

كمل اسلام افريقية - تونس - على يد اسماعيل بن عبد الله بن ابي المهاجر ، وذلك ان الخليفة عمر بن العزيز ( ت 101 هـ ) ارسل جماعة من التابعين يعلمون الناس ، ويفقهون اهل هذه البلاد الدين الاسلامي ، ولم يزالوا حريصين على تفقههم حتى تم اسلامهم .

كان المغرب لذلك العهد الاول من الفتح الاسلامي ، على مذهب السلف واعتقادهم (4) ، وباستيلاء العباسيين وسيطرتهم على ما كان بيد الامويين ، حل بدخولهم الى ارض المغرب المذهب الحنفي ، لانه المذهب الرسمي للدولة العباسية ، والسائد لديها ، والناس على قدم ملوكهم .

يقول عياض (5) : ظهر بافريقية ، مذهب ابي حنيفة ظهورا كبيرا الى قريب من اربعمائة عام ، فانقطع منها ، ودخل منه شيء ما وراءها من المغرب قديما بجزيرة الاندلس وبمدينة فاس .

ويقول في مكان آخر (6) : واما افريقية ، وما وراءها من المغرب ، فقد كان الغالب عليها في القديم ، مذهب الكوفيين ، الى ان دخل عليها زياد ، ابن اشرس ، والبهلول بن راشد ، وبعدهم اسد بن الفرات وغيرهم بمذهب مالك ، فأخذ به كثير من الناس ، ولم يزل يفشو الى ان جاء سحنون فغلب في ايامه وفض حلق المخالفين ، واستقر المذهب بعده في اصحابه ، فشاع في تلك الاقطار الى وقتنا هذا .

وكان لدور القاضي ابي يوسف صاحب ابي حنيفة ، دور كبير في نشر المذهب الحنفي ، اذ كان يسند خطة القضاء لاصحابه الحنفيين .

كانت القضاة من قبل ابي يوسف من اقصى المشرق الى اقصى افريقية ، لا يولي الا اصحابه ، والمنتسبين لمذهبه ، والناس سراع الى الدنيا على حد تعبير الامام ابن حزم الظاهري (7) .

(4) انظر الاستقفا للناصري ج : 1 ص : 96 - 101 - 136 ط. دار الكتاب .

(5) المصادر ج 1 ص : 65 ، ط. وزارة الاوقاف .

(6) نفس المصدر ص : 25 .

(7) نفح الطيب ج : 2 ص : 15 ، تحقيق د. احسان عباس .

لقد ارتحل أبو الحسن علي بن زياد التونسي (ت سنة 188 هـ) من بلاده تونس إلى المشرق ، وبقي هناك يتلقى العلم عن رجاله ، وممن أخذ عنهم الإمام مالكا ، فروى عنه كتابه «الموطأ» فنقله إلى بلاد تونس . فزياد هذا ، هو أول من أدخل الموطأ إلى شمال إفريقيا ، وهو الذي نشر فقه مالك بها (8) .

وعن زياد ، سمع أسد بن الفرات ، (ت 213 هـ) والفقيه سحنون ، (ت سنة 240 هـ) ، فلم يكن ببلاد المغرب العربي ، مثل زياد ، علما وعملا في عصره .

وتستمر الرحلة العلمية من تونس إلى الشرق ، فيخرج كذلك أسد ابن الفرات ، فيأخذ عن مالك ، ثم يذهب إلى العراق ، فيروي عن أصحاب أبي حنيفة فقههم ، ثم يرحل إلى مصر فيأخذ عن أصحاب مالك وفي مقدمتهم عبد الرحمن بن القاسم العتقي (ت سنة 191 هـ) .

انصرف ابن الفرات إلى تونس ، بمدونته «الاسدية» ، فنشرها بين أهل بلده ، فممن رواها عنه الفقيه عبد السلام سحنون ، ولم تمض شهور حتى ذهب سحنون نفسه إلى الشرق ، رغبة في المزيد من المعرفة ، والتثبت من الروايات وتصحيح النصوص ، فيتصل كذلك بابن القاسم بمصر ، ليقابل عليه «الاسدية» التي أخذها عن صاحبها ابن الفرات .

يقول ابن خلدون (9) : « ارتحل سحنون إلى المشرق ولقي ابن القاسم وأخذ عنه ، وعارضه بمسائل (الاسدية) ، فرجع عن كثير منها ، وكتب مسائلها ودونها ، وأثبت ما رجع عنه » .

عاد سحنون من رحلته العلمية « بمدونته » معينا فياضا من الفقه المالكي ، وصوتا عاليا للحق ، وطاقة هائلة من الإيمان والثبات والخلق المتين .

- 
- (8) انظر المدارك ج : 3 ص : 80 ط . وزارة الاوقاف . قد وجدت قطعة من رواية ابن زياد هذا « حققها » الشيخ محمد الشاذلي النيفر ، ط . تونس .
- (9) المقدمة ص : 449 ، ط . التجارية .

نلقى الناس عن سحنون « مدونته » فنقلوها عنه، وعكف أهل القيروان على هاته المدونة ، وأهل الأندلس على واضحة ابن حبيب ، ومستخرجة تلميذه العتبي (10) .

ولم يزل مذهب مالك يفشو الى أن جاء سحنون ، فغلب في أيامه وقضى على المخالفين ، واستقر المذهب بعده في أصحابه ، فشاع في تلك الانظار الى وقتنا هذا (11) .

وسيصبح الفقيه سحنون فيما بعد ، من أكبر العاملين على تحويل أهل المغرب العربي الى المالكية ، بعد أن كانوا حنفية ، وشيعة .

ومن وقت سحنون ، سيعرف المغرب فقه مالك ، أعني علم الفروع ، وسينتشر فيما بعد ، مع مرور الأيام في المغرب كله .

### الإدارة والمذهب المالكي بالمغرب الأقصى :

لقد حل المولى أدريس الأول بالمغرب الأقصى سنة 179 هـ وذلك اثر وقعة « فح » قرب مكة المكرمة التي جرت بين العباسيين والعلويين زمن موسى الهادي بن محمد المهدي بن أبي جعفر المنصور العباسي سنة ( 169 هـ ) والمذاهب والفرق على أشدها من حنفية ، ومالكية ، وأوزاعية ، وشيعية ، وخارجية ، ومعتزلية .

يتبادر هنا سؤال ، ما حمل أدريس الأول معه من المشرق من هاته المذاهب ؟ كلنا نعلم أن الامام مالكا كانت ميوله السياسية مع العلويين؛ أذ كان يناصر يومئذ محمد النفس الزكية ، أخا أدريس ، حين قام بالدعوة للخلافة العلوية ، تلك المناصرة التي عرضته للمحنة والمذاب على يد العباسيين .

(10) عبد الملك بن حبيب ( 179 - 238 هـ ) يعد من الموسوعيين ، وهو صاحب كتاب الواضحة ، كان هو ويحيى الليثي ، وعيسى ابن دينار الفراس رهان ، كل واحد منهم له ميزته الخاصة . والعتبي هو محمد بن أحمد بن عبد العزيز العتبي القرطبي ( ت سنة 325 هـ ) . كان حافظا للمسائل ، جامعاً لها ، عالماً بالتوازل ، وهو الذي جمع المستخرجة وكثر فيها من الروايات .  
(11) انظر المصادر ج : 3 ص : 45 .

ما ان اطمأن ادريس الاول لتدعيم اركان الدولة وتوطيد دعائم الملك ، حتى نهض للقضاء على ما كان بالمغرب ، آنذاك من مختلف العقائد الضالة والديانات المختلفة ، وجمع الناس على عقيدة السلف ، ودعاهم الى العمل بمذهب مالك ، وكان يقول لهم نحن احق باتباع مذهب مالك ، وقراءة كتابه « الموطأ » (12) .

من هذا نستنتج ان المغرب الاقصى عرف المذهب المالكي منذ عهد ادريس الاول ، وهو الذي استطاع ان يحمل الناس على ان يتخذوا مذهب عالم المدينة مالك بن انس مذهباً لهم .

والمعروف ان مذهب مالك ظهر اولاً بالاندلس ، ثم انتقل منها الى المغرب الاقصى ايام الادارسة (13) .

تحدث كتب التاريخ ان في سنة 189 هـ وفدت على الامام ادريس الثاني بمدينة فاس ، وفود العرب من بلاد تونس والاندلس ، وسر ادريس بوفادتهم وقربهم اليه ، وجعلهم بطانته الخاصة ، واسكنهم معه في مدينته فاس ، واقطع كلا من الوفدين مكاناً خاصاً بهم يحمل اسمه الى اليوم ، عدوة القرويين ، وعدوة الاندلس .

استقضى ادريس الثاني من عامة الجالية العربية ، عامر بن محمد القيسي ، احد تلاميذ الامام مالك الذي لازمه واخذ عنه علمه .

وبعمل ادريس هذا ، يتم رسالة والده في نشر المذهب المالكي حين اختار عامراً لقضاء مدينة فاس .

وهكذا يتبين ان هؤلاء الوافدين وضعوا اللبنة الاولى لبناء صرح العلاقات الثقافية بين المغرب والقيروان من جهة وكذلك بينه وبين قرطبة من جهة أخرى (14) .

---

(12) هناك من يقول ان عبد الله الكامل روى الموطأ عن الامام مالك ، وولده ادريس رواها من والده . انظر تاريخ الجزائر العام ج : 1 ص : 251 ، ط . 2 لعبد الرحمن بن محمد الجيلالي .

(13) الاستقصا للناصري ج : 1 ص 138 .

(14) انظر « النفع » ج : 1 ص : 339 ، تحقيق د . احسان عباس ، وانظر معه النبوغ ج : 1 ص : 114 .

بدأت فاس تستعد حضارتها في عهد مبكر من تونس ومن الاندلس ،  
لتصير فيما بعد ، مركز إشعاع علمي وحضاري ببلاد المغرب العربي .

لقد أسست في هذا العصر ، أعني عصر الإدارة ، أعظم جامعة علمية  
عرفها العالم ، وبالضبط سنة 245 هـ - 859 م على يد سيدة فاطمة ، تدعى أم  
البنين فاطمة الفهرية القيروانية .

وإن تأسيس هذا الجامع ، كان مبدأ الارتكاز للحياة الفكرية بالمغرب  
ومنه انتشرت المعارف والعلوم .

لقد فتحت القيرويين عيونها على مذهب مالك ، وعلى بقية من المذاهب  
الأخرى ، بيد أن سائر تلك المذاهب أخذت تنقلص شيئاً فشيئاً على مر  
الأيام ، إلى أن انقرضت نهائياً من المغرب الأقصى ، وسيخلفها المذهب  
المالكي ، الذي سيبقى هو السائد ، والمذهب الرسمي للمغرب الأقصى إلى  
زمننا هذا .

لقد أسفرت الأسباب على تثبيت المالكية في بلاد المغرب الأقصى ،  
بسبب هجرة الاندلسيين والقيروانيين ، لأنهم كانوا مالكيين ، ولأن الإدارة  
احتضنوا مذهب مالك ، ورفعوا لواءه في جامعة القرويين التي تعتبر حنة  
من حسنات دولتهم .

ومما لا شك فيه ، أنهم لم يكونوا من المعتزلة ولا من الشيعة الإمامية  
أو غيرها من باقي الفرق ، ولذلك فإنهم لجأوا إلى مذهب أهل السنة ،  
والى المالكية بصفة خاصة .

وعلى كل حال ، فإن مذهب مالك توطد أمره في هذا العصر ، أعني  
العصر الإدريسي كمذهب فقهي ، وكمقيدة أيضاً ، فإن التلازم بين طريقته في  
الفقه والمقيدة ، هي اتباع السنة ونبذ الرأي والتأويل .

وإذا كان المذهب المالكي قد عرف دخوله إلى المغرب في عهد  
الإدارة ، فإن انتشاره قد عم مدنه وسهوله وجباله وصحراه على حد  
سواء ، زمن المرابطين ، على يد المصلح الكبير الفقيه الشهيد عبد الله بن  
ياسين ، إلى أن ظهر ابن تومرت الموحد الذي دعا لمذهب جديد .

وفي هذا الصدد يقول الناصري (15) : « وأما حال المغاربة في الأصول والاعتقادات ، فبعد أن طهرهم الله تعالى من نزعة الخارجية أولا والرافضية ثانيا ، أقاموا على مذهب أهل السنة والجماعة مقلدين للجمهور من السلف رضي الله عنهم في الإيمان بالمتشابه ، وعدم التعرض له بالتأويل مع التنزيه عن الظاهر ... إلى أن ظهر محمد بن تومرت مهدي الموحدين في صدر المائة السادسة » .

نعم ، هذه العلاقات العلمية ، أخذت تنمو يوما بعد يوم ، انطلاقا من العهد الإدريسي ، فبدأت حركة الرحلة الثقافية إلى القيروان وما إليها ، وأصبح المغاربة يأخذون عن القيروانيين ، وأكثر ما يأخذون الفقه المالكي بالدرجة الأولى .

وأهم هؤلاء الذين خرجوا لهاته الغاية في هذه الفترة الفقيه أبو ميمونة دارس اسماعيل الفاسي ( ت سنة 357 هـ ) الذي يعد بحق أول من أدخل الفقه المالكي إلى المغرب الأقصى ، أعني مدونة الفقيه سحنون، وبه اشتهر مذهب مالك هنالك (16) .

وممن أدخل كذلك مذهب مالك إلى المغرب، عبد الله بن قاسم الاندلسي، نزيرل عدوة الاندلس من فاس كان معاصرا للدراس بن اسماعيل (17) .

وهكذا تضافرت الجهود بين علماء المغرب في هذا العصر بالذات في نقل كتب أمهات المالكية ، من الموازية لصاحبها محمد بن المواز ، ومدونة سحنون وغيرهما من أمهات علماء المذهب المالكي .

---

(15) الاستقصا ج : 1 ص : 40 ، ط. دار الكتاب .

(16) دارس بن اسماعيل ، كان من الحفاظ الممدودين والعلماء في المذهب المالكي ، ولما حل بالقيروان نزل عند صديقه العالم الكبير ابن أبي زيد القيرواني (ت سنة 386 هـ) ، وعنه أخذ كتاب الموازية ، وعن أبي الحسن القاسبي التونسي ، تكرر دخول دارس إلى الاندلس مجاهدا في سبيل الله كباقي العلماء الاتقياء الاعلام . وفي سنة 357 هـ حل بمدينة فاس ابن أبي زيد القيرواني فوجد دارسا قد توفي في اليوم الذي وصل فيه ، فحضر جنازته ، وأقام على قبره ثلاثة أيام ، ولما عزم على الرحيل إلى تونس أنشده :

قف بالمقابر للتوديع يا حادي فان في جوفها قلبي واكبسادي

(17) انظر الجدوة لابن القاسبي 71 ، ط. دار المنصور .

وبعد الزحفة الهلالية على القيروان ، العاصمة العلمية آنذاك بتدبير  
المؤامرة من الفاطميين، سنة 443 هـ حيث خيم الركود على الحياة الثقافية في  
مجموع القطر التونسي ، أنتقل مركز الثقافة الإسلامية الى مدينة فاس  
العاصمة الادريسية ، التي يصفها المراكشي اذ يقول (18) :

« ومدينة فاس هذه ، هي حاضرة المغرب في وقتنا هذا ، وموضع العلم  
منه اجتمع فيها علم القيروان وعلم قرطبة ، اذ كانت قرطبة حاضرة  
الاندلس ، كما كانت القيروان حاضرة المغرب ، فلما اضطرب امر القيروان  
بعيث العرب فيها ، واضطراب امر قرطبة باختلال امر بني امية، رحل من هذه  
وهذه ، من كان فيهما من العلماء والفضلاء من كل طبقة فرارا ، فنزل اكثرهم  
مدينة فاس » .

وهكذا تصير فاس وارثة للحضارتين : القرطبية ، والقيروانية ،  
وستحتفظ بجميع اصناف الوافدين عليها من العلماء وغيرهم ، وستصبح  
فيما بعد ، مركزا ثقافيا وحضاريا ، محتضنة المذهب المالكي الذي سيمركز  
فيها وفي باقي جهات المغرب إلى زمن الموحدين .

### اهم الاسباب في انتشار المذهب المالكي ببلاد الغرب الاسلامي :

بعد ما عرفنا ان المذهب المالكي قد دخل الى بلاد الاندلس والمغرب  
الكبير ، بعد منتصف القرن الثاني الهجري ، في عهد صاحبه الامام مالك ،  
بقي علينا ان نبحث عن السر الذي يكمن وراء انسجام المقاربة مع هذا  
المذهب ، لا تتميز فيه طبقة دون أخرى .

ان هناك عددا من الاسباب ، تفسر لنا هذا السر في هذا الانسجام  
وانتشار مذهب مالك في ربوع المغرب الكبير من أهمها :

(1) انتساب الامام مالك لمدينة الرسول عليه السلام ، وسكناه بها ،  
ونحن نعلم عن تعلق المقاربة بكل ما يمت بصلة الى هذه المدينة المقدسة ،  
ولم يعرف في التاريخ عن مغربي حج ، ولم يقم بزيارة هاته الاعتاب المقدسة  
الا النادر القليل ، اذ هي العاصمة التأسيسية لاول دولة اسلامية اقامها  
الاسلام ، ومدفن الرسول الاكرم ومنطلق جحافل الفاتحين ، وموطن السلالة

(18) المعجب ص : 239 ، ط. القاهرة .

المباركة المنحدرة من المهاجرين والانصار ، ومجمع الكبار من فقهاء السلف  
الاعلام رضوان الله عليهم .

(2) ان مقر اقامة الامام مالك الدائم هو بالمدينة لم يبارحها منذ ولد  
الى ان فارق الحياة ، الا للقيام بمناسك الحج بمكة المكرمة .

(3) ان مالكا اكرمه الله بالعمر المديد ، والصبر الجميل ، والاخلاق  
العالية ، والتشبت في العلم ، فظل يدرس ويحدث ويفقه وينفع ويراجع  
ويصحح خلال مدة تزيد على الستين سنة ، ولم تعاجله المنية ، كما عاجلت  
بقية معاصريه الائمة الاعلام .

استمر يؤدي رسالته العلمية مدة يقرب من ثلاثين سنة بعد وفاة  
الامام ابي حنيفة ( ت سنة 150 هـ ) وثلاثا وعشرين سنة بعد وفاة الامام  
الاوزاعي ( ت 157 هـ ) وحوالي عشرين سنة بعد وفاة سفيان الثوري .

من اجل ذلك اتجهت الانظار كلها الى مالك ، واشرايت اليه الاعناق  
من جميع الاقطار الاسلامية ، ولا سيما طلاب العلم من بلاد الغرب الاسلامي  
حرصا منهم على تحصيل السند العالي ، والاخذ مباشرة من المنبع  
الصافي .

(4) مكانة الاحاديث النبوية المروية في المدينة المنورة على غيرها  
من العواصم الاسلامية آنذاك اذ هي لها شرف السبق على غيرها .

وخير دليل ، ما نجده في ابواب صحيح الامام البخاري الذي يبدأ بها  
اول الباب كلما وجدها ، ثم يتبعها بباقي اهل الامصار ، مالك عن نافع ، عن  
ابن عمر ، وهذا السند معروف بين المحدثين بالسلسلة الذهبية .

(5) نظرا لبراءة مالك واصحابه من الشبه والبدع على خلاف بعض  
المذاهب الاخرى ، الذين جمعوا بين الانتماء لمذاهبهم الفقهية والانتماء لاحد  
الفروع الخارجة عن السنة .

(6) رحل العديد من العلماء والفقهاء من المغرب ، للاخذ مباشرة عن  
الامام مالك ، ونجد العدد الكبير مثبتوتا في مدارك عياض .

وكانت افريقية قبل رحلة سحنون ، قد غمرها مذهب مالك بن أنس ،  
لانه رحل منها أكثر من ثلاثين رجلا ، كلهم لقي مالك بن أنس وسمعوا منه ،  
هذا بالنسبة لرجال تونس ، ثم هناك جماعة أندلسية أخرى هي بدورها  
توجهت الى مالك بالمدينة للاخذ عنه مباشرة (19) .

ورحل في ذلك العصر جماعة من انظار شبطون ، كقرموس بن  
العباس ، وعيسى بن دينار ، وعيسى بن أبي هند ، ويحيى الليثي وغيرهم  
كثير (20) .

(7) صيت مالك العلمي والخلقي ، وانتشار فتاويه العلمية التي  
عملت على نشرها جماعة من تلاميذه الاولين الاعلام ، أمثال الغازي بن  
قيس ، ( ت سنة 199 هـ ) ويحيى بن مضر القيسي ( ت سنة 188 هـ )  
وزياد التونسي وسواهم ، الذين يرجع اليهم الفضل في نشر المذهب  
المالكي بالغرب الاسلامي .

(8) ما قام به زياد بن عبد الرحمن اللخمي ، المعروف بشبطنون  
( ت 204 هـ ) من تفتيته أهل الاندلس في مذهب مالك ، وتعليمهم مسائل  
الحلال والحرام ووجوه الفقه والاحكام ، فكرس حياته لهذا العمل الثقفي ،  
فهو يعتبر الموطن الاول للمذهب المالكي في الاندلس ، وقد ساعده على ذلك ،  
مستواه العلمي الرفيع وتقواه ، وصلته الوثيقة بالامير هشام الرضي بن  
عبد الرحمن الداخل ( 172 - 180 هـ ) يقول هشام هذا ، في حق  
زياد : « صحبت الناس وبلوتهم ، فما رأيت رجلا يسر من الزهد أكثر مما  
يظهر الا زياد بن عبد الرحمن ، ويردد هذا الدعاء : « اللهم أعني على طاعتك  
بمثل هذا » يعني زيادا (21) .

ويجربنا الحديث هنا الى نقطة تتعلق بأول شخص أدخل موطأ مالك  
الى الاندلس ، فالذي أدخل كتاب الموطأ أولا الى أرض الاندلس هو الغازي  
ابن قيس ( ت 199 هـ - 814 م ) زمن عبد الرحمن الداخل ( ت سنة 172 هـ )

(19) المدارك ج : 4 ، ص : 51 ، ط. الريايط .

(20) نفس المصدر ج : 1 ، ص : 26 .

(21) علماء الاندلس لابن الفرسي ج : 1 ، ع : 456 ، ط. مدريد ، انظر معه المدارك  
لمياض ص : 116 ، ط. الريايط .

يقول ابي القوطية ( ت 327 هـ ) وفي أيام عبد الرحمن بن معاوية ، دخل الغازي بن قيس الاندلسي بالموطأ ، عن مالك بن انس رحمه الله ، وقراءة نافع بن ابي نعيم ، وكان مكرما ومتكررا عليه بالصلة في منزله (22) .

ويذكر المقرئ (23) : « ان اول من ادخل موطأ مالك الى الاندلس مكملا متقنا ، هو زياد بن عبد الرحمن المعروف بشبطون » .

وهنا يأتي استشكال المستعرب الاسباني (انخل بالينشيا) في كتابه (تاريخ الفكر الاندلسي ) ، اذ يقول : « ما زالت مسألة من ادخل المالكية الى الاندلس غامضة ، ويقال ان زياد بن عبد الرحمن ، كان اول من ادخل المالكية الى الاندلس ، اما ابن القوطية فيقول : ان اول من ادخل الموطأ الى الاندلس هو الغازي بن قيس » (24) .

في الواقع ، انه لا غموض ولا اشكال في هذين النصين ، وانما حصل له غلط بين دخول الموطأ الى الاندلس وبين دخول المذهب المالكي ، ومن هنا جاء هذا الاشكال والغموض .

فدخول « الموطأ » ككتاب ، ليس هو دخول المذهب كتطبيق عملي ، لما في الكتاب ولما جاء من اقوال مالك وفتاويه على يد صفوة تلاميذه .

وما من شك في ان دخول الموطأ الى الاندلس على يد الغازي بن قيس كان قبل رحلة زياد الى مالك ، لان الغازي هو اول من ادخل الموطأ الى الاندلس ككتاب ، حيث كان حاضرا زمن جمعه من مؤلفه مالك ، فكان بذلك اول من ادخله اليها على صورته الاولى ، اي قبل تهذيبه وتنقيحه من مؤلفه الامام مالك .

يقول عياض (25) : « والغازي هو اول من ادخل موطأ مالك وقراءة نافع الى الاندلس ، وشهد مالكا وهو يؤلف الموطأ » .

(22) كتاب « افتتاح الاندلس » ص : 58 ، تحقيق الاستاذ عبد الله انيس الطباع .

(23) نفح الطيب ج : 2 ص : 45 ، تحقيق د. احسان عباس .

(24) ص : 417 - 418 ، ترجمة د. حسين مؤنس .

(25) المصادر ج : 3 ص : 114 ، ط. الرباط .

أما زياد شبطون ، فقد رحل الى الشرق للمرة الثانية بعد عسودة الغازي بن قيس ، حيث أتى زياد هذا بكتاب الموطأ الى الاندلس بعد ما هذبه وتنقحه مالك ، وأعاد فيه النظر ، فزاد فيه وحذف منه ، فكان زياد بذلك أول من أدخله الى الاندلس مكملًا متقنًا ، فكانت الأولية بهذا الاعتبار، وذلك في إمارة هشام بن عبد الرحمن الداخل ( 172 - 180 هـ ) .

يقول يحيى الليثي (26) : « زياد أول من أدخل الاندلس علم السنن ومسائل الحلال والحرام ، ووجوه الفقه والأحكام ، وهو أول من عرّف بالسنة في تحويل الأردية في الاستسقاء » ، ولزياد عن مالك في الفتاوي، كتاب سماع معروف بسماع زياد .

9 . مكانة يحيى بن يحيى الليثي ( ت سنة 234 هـ ) لدى أمراء الدولة الأموية بالاندلس ، وخاصة في إمارة عبد الرحمن بن الحكم الرضي ( ت 206 - 238 هـ ) ، إذ كان له دور فعال في اختيار القضاء على مذهبه المالكي ، فأنتم لذلك ما بدأه شيخه زياد شبطون .

#### رأي الإمام ابن حزم الاندلسي الظاهري في انتشار المذهب المالكي :

يقول (27) : مذهبان انتشرا في بدا أمرهما بالرياسة والسلطان : مذهب أبي حنيفة ، فإنه لما ولي القضاء أبو يوسف ، كانت القضاة من قبله من أقصى المشرق الى أقصى عمل أفريقية ، فكان لا يولي الا أصحابه والمنسبين لمذهبه ، ومذهب مالك عندنا بالاندلس ، فإن يحيى بن يحيى كان مكينا عند السلطان ، مقبول القول في القضاة ، وكان لا يلي قاض في أقطار بلاد الاندلس الا بمشورته واختياره ، ولا يشير الا بأصحابه ومن كان على مذهبه ، والناس سراع الى الدنيا ، فأقبلوا ما يرجون بلوغ أغراضهم ، على أن يحيى لم يل قضاء قط ، ولا أجاب اليه ، وكان ذلك زائدا في جلالته عندهم وداعيا الى قبول رأيهم لديه .

فهذا كلام لا يحتاج الى شرح أو تعليق ، فهو كاف وحده في تفسير نشر المذهب المالكي ببلاد الاندلس من طرف يحيى الليثي ، لأن ابن حزم معروف بالصدق والصراحة .

(26) المدارك ، ج : 3 ، ص : 117 .

(27) نظم الطييب ج : 2 ، ص : 10 .

نعم ، كان يحيى الليثي بالإضافة الى امانته ومثانة دينه ، وامامته في العلم ، معظما لدى الامراء ، لا يقطعون في أمر من أمور الديانة الا بعد مشورته ، خاصة ما يتعلق بشؤون القضاء والافتاء ، فقد كان المرجع الاول في تعيين القضاة وعزلهم ، ومن الطبيعي إلا يشير الا من هو على المذهب المالكي الذي يعتقد رجحانه وصوابه ، لانه شريك لكل من القضاة في المسؤولية والحكم .

يقول الحافظ بن عبد البر (28) : « كان يحيى امام اهل بلده المقتدى به المنظور اليه المول عليه ، وكان ثقة عاقلا حسن الهدي والسمت ، يشبه سمته سمث مالك ، ولم يكن له بصر بالحديث » .

وكذلك جرى الامر في انتشار المذهب المالكي بافريقية - تونس - لما تولى القضاء بها الفقيه عبد السلام سحنون ( ت سنة 240 هـ ) الذي صار يعين مساعديه ومن هم على مذهبه الفقهي ، فنشأ الناس على المذهب المالكي وعملوا على مقتضاه .

ومما لا شك فيه ان سلطان الدولة ، كان له الاثر القوي في نشر المذهب المالكي ببلاد الغرب الاسلامي ، فان السلطة لها وسائلها الخاصة في نشر أي مذهب ارادت ومتى شاءت ، سواء في القديم او العصر الحديث . فالعباسيون فرضوا المذهب الحنفي على شعوبهم ، وكذلك أمويو الاندلس ، الزموا الناس بالمذهب المالكي ببلاد الاندلس ، والدولة المرابطية عممته وأمرت به في جميع أنحاء مملكتها ، وهكذا نرى كل دولة من الدول ، قديما أو حديثا الا وتفرض مذهبها على شعوبها سواء كان دينيا أو سياسيا أو اقتصاديا .

وهنا لاحظ ان الدكتور الجراري ، فسر كلام ابن حزم بما يلي : « والمقصود بيحيى ، هو يحيى الليثي ، أحد تلاميذ مالك المباشرين ، وبالسلطان ، هشام بن عبد الرحمن الملقب بالرضي » (29) .

وهذا سبق قلم من الدكتور الجراري ، فان السلطان الذي يعنيه ابن حزم هنا ، هو عبد الرحمن بن الحكم الرضي ، لا جده هشام الرضي ،

---

(28) المدارك ج : 3 ص : 383 ، ط. الرباط. الانتقاء في فصول الثلاثة الائمة الفقهاء لابن عبد البر ص : 60 ، ط. دار الكتاب العلمية - بيروت .

(29) وحدة المذهب خلال التاريخ ص : 26 ، نشر دار الثقافة - البيضاء .

وذلك ان هشاما كانت ولايته من سنة : ( 172 - 180 هـ ) ، وفي هاتيه  
الفترة ، كان يحيى الليثي يتردد على الشرق ، للاخذ عن مشايخه الكبار  
كمالك ، والليث وابن القاسم وغيرهم .

يقول المقري في نفحه (30) : « وقدم يحيى الاندلس ايام الحكم  
(180 - 206 هـ) فانتشر به وبزياد وعيسى بن دينار، علم مالك بالاندلس » .

ويروي عياض عن مالك (31) : « فخرج يحيى بعد ان استسلف زياد  
له مالا ، اذ رغب عن مال ابيه ، ومضى فحج ، وسمع مالكا والليث ، وكان  
لقاؤه لمالك سنة تسع وسبعين ومائة ، السنة التي مات فيها مالك ،  
وانصرف الى الاندلس » .

ويزيدنا عياض بيانا فيقول (32) : « وكان الامير عبد الرحمن بن  
الحكم يبجل - يحيى - تبجيل الاب ، ولا يرجع عن قوله ، ويستشير به في  
جميع اموره وفيما يوليه ويعزله ، فلذلك كثر القضاة في مدته ، وكان يفضل  
بالعقل على علمه » .

ويقول ابن خيكان في هذا الصدد (33) : « وغلب يحيى بن يحيى  
جميعهم - اي الفقهاء - على رأي الامير عبد الرحمن ، فصار يلتزم من  
اعظامه وتكريمه وتنفيذ اموره ، ما يلتزمه الولد لابيه ، فلا يستقضي قاضيا  
ولا يعقد عقدا ، ولا يمضي في ديانة امرا الا عن رايه وبعد مشورته ، فقد كان  
يشير بقاض فيوليه الامير عبد الرحمن ، فاذا انكر عليه شيئا اشار على الامير  
بعزله فيعزله » .

ويروي ابن القوطية في كتابه فيقول (34) : « وكان يلتزم الامير عبد  
الرحمن ، من اعظام يحيى بن يحيى ، وبره ما لا يلتزمه الا الابن البار للاب  
الحاني ، وكان لا يولي القضاء احدا الا عن رايه » .

(30) ج : 3 ص : 46 ، تحقيق د. احسان عباس .

(31) المدارك ج : 3 ص : 380 ، ط. وزارة الاوقاف .

(32) المدارك ج : 3 ص : 382 ، ط. وزارة الاوقاف - الرباط .

(33) المقتبس ص : 180 .

(34) تاريخ افتتاح الاندلس ص : 80 .

ثم ان يحيى الليثي كان مبتعدا في زمن الحكم الربضي (180 - 206 هـ) وفر بنفسه الى طليطلة ، حيث اتهم بالمشاركة في وقعة الربض (35) .

« وكان يحيى ممن اتهم بالاجلاب في الهيم بقرطبة على الامير الحكم بن هشام ... وكان ممن فر عنه عيسى بن دينار ، ويحيى بن يحيى ... وكان قد كتب الى الحكم يطلب منه الامان فاستجاب له ، وعاد الى قرطبة اخريات ايام الحكم ، فلم يزل تحت كرامة بقية ايام الحكم وايام ولده ، وشهر فضله وعلمه » (36) .

وفي ايام عبد الرحمن بن الحكم اصبح يحيى بن يحيى رجل الدولة الاول (37) .

ازاء هاته النصوص المتفقة في مضمونها وفحواها ، يتبين لنا ان يحيى الليثي كانت له مكانة وحظوة لدى عبد الرحمن الاوسط (206 - 238 هـ) لا عند هشام الرضى جده (172 - 180 هـ) .

والاستاذ الجراي انسق - فيما يظهر - مع المستعرب الاسباني « انخيل كثنالث بالينثيا » الذي يقول في كتابه ( الفكر الاندلسي ) (38) : « ومن الثابت على اي حال ، ان مذهب مالك ثبت في الاندلس وعلى امره فيه ، وعلى ايام هشام الرضى ، بسبب المكانة الرفيعة التي حظي بها يحيى الليثي عنده ، وكان يحيى من تلاميذ مالك المباشرين وكان متعصبا لمذهبه ، وكان هشام يشاوره في امور القضاة ، فلم يكن يولي الا المالكيين » . فالمستعرب الاسباني ( انخيل ) لم يتثبت ولم يستوعب النصوص ويستقصيها من معينها ، لهذا حصل له هذا الخطا البين ، حيث زعم ان الفقيه يحيى الليثي ، كان له الامر والشان زمان هشام الرضى ، مع ان النصوص التي مرت بنا ، اثبتت خلاف ما ادعاه ، بل الحظوة كانت ليحيى زمن امارة عبد الرحمن بن الحكم لا هشام الربضي الجد .

نعم ان مذهب مالك اصبح ينتشر انتشارا كبيرا بالاندلس من عهد هشام الربضي ، والذي كان له الدور الفعال في هذا الانتشار في هاته الفترة ، هو الفقيه زياد عبد الرحمن شبطون شيخ يحيى الليثي كما تقدم .

(35) انظر نفح الطيب ج : 2 ص : 11 .

(36) المصادر ج : ص : 392 - 393 ط . وزارة الاوقاف - الرباط .

(37) انظر شيخوخ العصر لمؤنس ص : 22 .

(38) ص : 417 ، ترجمة حسين مؤنس ط . 1 - 1955 - القاهرة .

(10) الاعجاب المتبادل بين الامير هشام الرضى ، وبين الامام مالك ، وذلك راجع لما كان ينقله طلاب العلم الاندلسيون ، عن سيرة هذا الامير وحسن سلوكه ومعاملته الحسنة ، الى عالم المدينة ، فقال مالك منوها به : « ليس الله زين سماءنا بمثل هذا » ثم ما كان ينقله هؤلاء الطلاب بدورهم من فضائل مالك ومزياته وعلمه الغزير الى هشام الرضى ، مما جعل الرجلين يزداد اعجابا وتقديرا لصاحبه ، وهذا ما جعل الامير هشاما يختار قضاته واصحاب الوظائف الدينية من الفقهاء المالكية .

وربما كان هذا العطف المتبادل ، وهذا التنويه قبل الامير هشام هذا ، بل كان مع والده عبد الرحمن الداخل (138 - 172 هـ) حسب رواية الناصري في الاستقصا (39) ، يقول : « ... سبب ظهور مذهب مالك بالاندلس والمغرب ، ان حاج المغرب والاندلس ، قدموا على مالك بالمدينة ، فسألهم عن سيرة عبد الرحمن بن معاوية المعروف بالداخل ف قيل له ، انه ياكل الشعير ويلبس الصوف ، ويجاهد في سبيل الله ، فقال مالك ليت الله زين حرمنا بمثله ، فنقم عليه بنو العباس هذه المقالة ، وبلغت مقالته صاحب الاندلس فسر بها وجمع الناس على مذهبه فانتشر في اقطار المغرب من يومئذ والله اعلم » .

(11) تقدير مالك واعجابه البليغ بسيرة عمر بن عبد العزيز الاموي ، (ت سنة 101 هـ) حتى انه روى بعضها وحفظها في كتابه الموطأ (40) .

وهذا التقدير من امراء اموي الاندلس للامام مالك ، لم يات عفوا وانما اتى بعد ما علموا من مكانته العلمية والاخلاقية ومن تقديره لهم ، لذلك فرضوا مذهبه على الامة الاندلسية جمعاء ، وجعلوا المذهب الرسمي للبلاد ، لا يقبل غيره من المذاهب الاخرى .

(12) اقرار العمل بالمذهب المالكي من الامراء الاندلسيين، كان كالرد على اعتناق العباسيين لمذهب ابي حنيفة ، وذلك للمنافسة الموجودة بين الدولتين ، والعداوة المتجلية بينهما .

(39) ج : 1 ص : 139 ، ط . دار الكتاب .

(40) مالك لابي زهرة ص : 62 ، ط . 1

13) سير العلماء المالكية الاول ، أمثال عبد الرحمن بن القاسم المعتقى المصري ، وعبد الملك بن الماجشون ، وعبد الرحمن زياد اللخمي المعروف بشبظون ، ويحيى الليثي ، وعبد السلام سحنون وأضرابهم ، الذين كانوا نماذج في التقى والورع ، يتخلقون بأخلاق شيخهم مالك وشماله ، ويقلدونه في ستمه وسلوكه .

وهذا السلوك من هؤلاء الفقهاء الكبار ، من اعظم الاسباب في ذبوع مذهب مالك وانتشاره بين الناس الامر الذي جعل للمالكية في البلاد التي ساد فيها ، جزءا من السلطان السياسي ، فالمالكية اذا لم تكن مذهبها فقهيا فحسب بل مذهبا سلوكيا كذلك فقد اخذ هؤلاء الاعلام عن الامام مالك سيرته وسلوكه ، كما اخذوا عنه علمه وموطاه .

هاته الاسباب التي مرت بنا وغيرها ، كانت من اهم العوامل في انتشار المذهب المالكي ببلاد الغرب الاسلامي ، وفي استتبابه واستقراره بها ، فلم يبق مجال للمذهب الاوزاعي الذي دخل مع الفاتحين الاولين ، الى بلاد الاندلس ، الا اثر ضئيل ، كفرس الاشجار في صحون المساجد التي اباحها مذهب الاوزاعي ، وكرها مذهب مالك وغيرها من الاشياء الاخرى القليلة التي نظمها الفقيه الكبير ابن غازي ( ت سنة 919 هـ ) في هاته الايات :

قد خولف المذهب في الاندلس	في سنة منهن سهم الفرس
وغرس الاشجار لدى المساجد	والحكم باليمين قل والشاهد
وخلطة الارض بالجزء تلى	كذلك رفع تكبير الاذان الاول (41)

وهكذا انصرفت الاندلس من الاوزاعية الى المالكية ، والى ذلك الامام مالك بن انس ( ت 179 هـ ) الذي لم يكن يخفي عطفه لبني امية والثناء عليهم والتبجيل لعظمائهم ، وهم كذلك يبادلونه هذا المعطف وهذا التقدير مدة حكمهم بالاندلس .

ان هشاما الرضى ( 172 - 180 هـ ) كان يوقر الفقهاء المالكية ويقرّبهم اليه ، ويفيض عليهم عطاياه ، ويقدرهم ويحترمهم .

(41) انظر حاشية ابن الحاج على شرح ميارة للمرشد المعين ج : 1 ص : 162 .

وأما سيادة المالكية فمعناها المعروف ، تبدأ في واقع الامر ، في عهد ولد هشام الحكم الربضي (180 - 206 هـ) رجع الحكم هذا ، بعد هيج الربض وغوغائه وتمرده ، الى الفقهاء المالكية الكبار ، واجتهد في ترضيهم وجعل لهم نصيبا من الحكم معه ، ارضاء لهم واستمالتهم الى جانبه وتبعه في ذلك ، كل من جاء بعده من امراء امويي الاندلس (42) .

وفي أيام عبد الرحمن الثاني ولد الحكم الربضي (206 - 238 هـ) ، أصبح يحيى الليثي رجل الدولة الاول ، فتكونت منه ومن بعض الفقهاء المالكية الكبار ، امثال عبد الملك بن حبيب ، وعيسى بن دينار ، جماعة رسمية ، سميت بجماعة الفقهاء ، والى يحيى انتهت رئاستهم ، فوضع نظاما للقضاة ، ورتب مجلسا للشورى من الفقهاء المالكية ، ومن هذا التاريخ سيصبح للفقهاء المالكية نفوذ كبير ، ومكانة مرموقة في الوسط المغربي الكبير ، الى زمن الموحدين .

ويروي ابن الغرضي في كتابه (علماء الاندلس) (43) : «انه لم يعط احد من اهل الاندلس منذ دخلها الاسلام من الحظوة وجمالة الذكر ، ما اعطى فيه يحيى الليثي ، فكان ملكا غيظ متوج » .

### رأي ابن خلدون في انتشار المذهب المالكي :

أما اذا رجعنا الى ابن خلدون ، فاننا نراه يحصر اسباب انتشار المذهب المالكي ببلاد الاندلس والمغرب في سببين :

1 - سبب الرحلة التي كانت غالبا على اهل المغرب الى ارض الحجاز لسبب الحج .

2 - سبب البداوة التي كانت عنصرا ظاهرا بين اهل الاندلس والمغرب والحجاز .

يقول في مقدمته (44) : «والامام مالك رحمه الله تعالى، فاخص بمذهبه اهل المغرب والاندلس، وأن كان يوجد في غيرهم، الا أنهم لم يقللوا غيره، الا

(42) انظر شيخو العصر لمؤنس ص : 6 - 26 .

(43) ج : 2 ص : 44 ، ط . مدريد .

(44) ص : 464 ، ط . التجارية .

في القليل ، لما راوا رحلتهم كانت غالبا الى الحجاز ، وهو منتهى سفرهم ،  
والمدينة يومئذ دار العلم ، ومنها خرج الى العراق ، ولم يكن العراق في  
طريقهم ، فاقصروا على الاخذ من علماء المدينة ، وشيوخهم يومئذ وامامهم  
مالك ، وشيوخه وتلميذه من بعده ، فزجغ اليه اهل المغرب والاندلس وقلدوه  
دون غيرهم .

وايضا فالبدوة كانت غالبية على اهل المغرب والاندلس ، ولم يكونوا  
يعانوا بالحضارة التي لاهل العراق ، فكانوا الى اهل الحجاز اميل ، لمناسبة  
البدوة ، ولهذا لم يزل المذهب المالكي غضا عندهم ، ولم يأخذ تنقيح  
الحضارة وتهذيبها كما وقع في غيره من المذاهب ... » .

اما السبب الاول الذي ساقه ابن خلدون ظاهر ، لان جل الرحل  
الاندلسيين والمغاربة وغيرهم ، كانوا يقصدون المدينة المنورة ، اذ هي  
مشوى الرسول عليه السلام ، ومسجد ثالث الحرمين ، فهي بهذا مزار لهم  
ولغيرهم ، وفي نفس الوقت ، فهي مقر سكنى مالك بن انس عالم المدينة ،  
فلهذا كانت مقصودة من الحجاج وطلاب العلم على السواء لهذين  
الغرضين ، اذ ان سبب الرحلة كان لا يختص بالمغاربة وحدهم ، فكل  
المسلمين من مصريين وعراقيين وشاميين وغيرهم ، يشاركون المغاربة في  
الرحلة الى المدينة ، ولهذا السبب بالذات ، سبب الرحلة ، كان للمذهب  
المالكي بمصر مكانة كبيرة ، مع ان المصريين معروفون بحضارتهم منذ  
الزمن القديم .

اما السبب الثاني ، وهو المشاركة بين القطرين : الاندلسي والحجازي  
في البدوة ، فهذا شيء بعيد ، وذلك لان جميع المسلمين بصفة عامة ، كانت  
قبلتهم في التشريع الاسلامي ارض الحجاز ، حيث هي مهبط الوحي ،  
ومقر الرسول الاكرم صلى الله عليه وسلم ، والخلفاء الراشدين رضوان  
الله عليهم ، وكبار الصحابة من بعده ، ومصدر التشريع أولا ، هو كتاب الله  
تعالى والسنة النبوية الشريفة .

فمذهب مالك ، يدور على هذين الاصلين ، فهما ركيزتاه ، فمنهما  
يستنبط الاحكام الفقهية ، شانه شأن المذاهب السنية الاخرى .

ثم ان مدن الحجاز في هاته الفترة ، لم يعد سكانها من البدو  
وخصوصا العصر الاموي ، فانها كانت تنعم بالترف والنعيم ، بما كان

يفيـض عليهم الامويون من خيرات ، ولذلك ظهر فيهم ابلغ الشعر الغزالي ،  
والغناء الحضاري بكل طرائفه ، فأمـدوا به بغداد ، حاضرة الخلافة  
العباسية (45) ، اما اهل الاندلس فهم لم يكونوا بدوا ، فحضارتهم معروفة  
مشهورة في جل الميادين .

ثم ان المذهب المالكي لم يعتنقه اهل الاندلس والمغرب وحدهم ،  
بل اعتنقه غيرهم من المصريين والعراقيين وغيرهم .

وابن خلدون نفسه يصرح بهذا فيقول (46) : « وكان تلاميذ - مالك -  
افترقوا بمصر والعراق ، فكان بالعراق منهم القاضي اسماعيل وطبقته ،  
مثل ابن خويندنداد ، وابن اللبان ، والقاضي ابي بكر الابهري ، والقاضي  
ابي حسين بن القصار ، والقاضي عبد الوهاب ومن بعدهم ، وكان بمصر  
ابن القاسم واشهب وابن عبد الحكم ، والحارث بن مسكين وطبقتهم » .

هذا هو كلام ابن خلدون الذي يعترف فيه بنفسه ، بأن المذهب  
المالكي انتشر بين العراقيين ، كما انتشر بين المصريين ، مع ان كليهما  
اصحاب رقي وحضارة .

« فهذه مصر غمرتها مستبحر ، وحضارتها مستحكمة منذ آلاف  
السنين .

ياتي هنا سؤال ، لماذا انتشر المذهب المالكي بين هؤلاء المتحضرين  
العراقيين والمصريين ، كما انتشر بين غيرهم من الاندلس والمغرب ؟

ليس ابن خلدون هو نفسه ، قد اجاب عن هذا السؤال ؟ بأن سبب  
هذا الانتشار ، يرجع بالدرجة الاولى الى دور الطلاب والتلاميذ الذين  
أخذوا عن مالك علمه ومذهبه ، سواء من الشرق او الغرب ، كيفما كانت  
جنسيتهم : أندلسية ، مغربية ، مصرية ، عراقية ... » .

اذا الحكم بالبداءة التي حكم بها ابن خلدون على اهل الغرب الاسلامي ،  
هو مجرد الدعاء ، وابن خلدون هنا مبالغ في هذا الحكم على ابناء قومه .

(45) انظر « مالك » لابي زهرة ص : 431 ، ط. 2 .

(46) المقدمة ص : 449 ، ط. التجارية .

ومن ذا الذي ترضى سجاياه كلها كفى بالمرء نبلا أن تعد معاييه

وجملة القول : أن ابن خلدون ، تسرع في هذا الحكم القاسي ، فانه لم ينصف بني جنسه ، ولا مذهبه المالكي ، الذي ما يزال العمل به سائرا في المغرب الاسلامي ، وفي غيره من الاقطار الاسلامية ، منذ اواسط القرن الثاني الهجري الى زماننا هذا ، رغم المحاولات في القضاء عليه من طرف العبيدين والموحدين ، وما زال قائم الذات الى الآن ...

وهنا رأي للقاضي عياض ، في سبب انتشار المذاهب ، يقول (47) : « اختلفت الآراء والاهم ، فهي تعين المقلد من الائمة ، حسب ما اعتقدوا فيه أنه هو العلم والاولى بالاتباع ، اما من اعتقاد اعتقده ، او انتشار ذكره وثناء سمعوه ، او اتباع له اعتمدوه واتبعوه ، او من تقليد لابائهم او اهل بلادهم نشأوا عليه والفوه » .

وهناك شيء آخر غير الاسباب التي مرت بنا في انتشار المذهب المالكي وذلك أن هذا المذهب ، كانت جذوره عميقة في المجتمع المغربي الكبير ، وكان التأييد لهذا المذهب منتشرا على جميع المستويات الاجتماعية ، اذ نجد كتب التراجم المتعددة من « تاريخ العلماء والقضاة » لابي الفريسي و « الصلة » لابن بشكوال ، و « التكملة » لابن الإبرار ، و « الذيل والتكملة » لابن عبد الملك المراكشي ، و « النفع » للمقري وغيرها ، مملوءة بتراجم وعناوين لمؤلفات كثيرة ، لعدد كبير من الفقهاء والعلماء المالكيين ، بل أكثر من هذا ، نجد أن النشاط الدائب ، والانتاج الوفير لمؤلفات هائلة ، كانت في ميادين شتى ، ولكنها جميعا كانت في ظل المذهب المالكي .

لهذا كله ، نرى استمرارية المذهب المالكي في المغرب وفي أعماق المغاربة الى الآن ، رغم تلك المحاولة التي قام بها الموحدون ضده ، وفي طليعتهم يعقوب المنصور الموحدي من إصدار كتب المذهب المالكي وحرقها والتنكيل بفقهاءه ورجاله ، فشلت محاولة الموحدين ورجع المذهب المالكي الى عالمه الاول ، بفروعه ومسائله وأقواله منتصرا ، وردت له مكانته الاولى واعتباراته من زمن المرينيين ، وأصبح يعمل به رسميا في الاوساط المغربية الى زماننا هذا كما كان من ذي قبل ، وما ذلك الا لصدور رجاله وفقهائه واستماتهم ، ولما له من مكانة وأصالة عريقتين .

(47) انظر المدارك ج : 1 .

# مؤتمر الجزيرة الخضراء، وعلماء القرويين في حب له مساهمة

لأستاذ: أحمد بوعبد

كان الفقهاء والمصلحون من علماء القرويين يرشدون المواطنين ، ويوجهونهم توجيهًا صالحًا في دائرة الامكانيات العقلية والعلمية ، ويعرفونهم بالاحوال ويؤلبونهم لدرء غائلة الخطر ، والحمل على الدخلاء (1) .  
وكانوا أول من حمل راية المعارضة في وجه الاجنبي بروح اسلامية قوية وحمية وطنية مثالية ، وكانوا يرون في حكم الاجنبي مذلة وهوانا (2) ، وفي الاعتداء على حرمة بلاد المغرب الحبيب - صانه الله - عارا وشنارا ، وكانوا الرعيل الاول الذي قاوم الاجنبي في هذه الديار بمناواته ، وتعكير صفوه ، لذلك نجدهم منذ ان عقد مؤتمر الجزيرة الخضراء وما كان قبله من التمهيدات السابقة له يقفون مواقف مشرفة في وجه العدو اثبتت مضاء

(1) انظر كيف كان علماء القرويين وشعراؤها يشهدون فرائح الناس لتجسم الخطر والتنبيه على طرق اجتنابه في : الاستقامة للناصري ج : 9 ص 50 ، ط : الدار البيضاء - 1956 .  
فهناك قصيدة للشاعر الوزير محمد بن محمد ادريس العمراوي ومنها :

يا اهل مغربنا حق النكير لكم الى الجهاد فما في الحق من غلط  
فالشر من جنات الشرق جاوركهم من بعد ما سام اهل الدين بالشطط

(2) وانظر كذلك : « الجلال البهية في تاريخ ملوك الدولة العلوية » للمشرقي ، مخطوط الخزنة العامة بالرباط تحت رقم 1463 .  
وانظر لهذا الشاعر قصيدته الطنانة التي انشدها عندما استولت فرنسا على مدينة تلمسان ومظلمها :

يا ساكني الغرب الجهاد الجهاد فالكفر قد شارككم في البلاد  
الى ان يقو في ختامها :

يا ايها الناس اتقوا ربكم وجاهدوا في الله حق الجهاد  
في نسخة آخر مجموع مخطوط الخزنة العامة بالرباط تحت رقم د 1388 .

عزمهم وصلابة عودهم بما خبروه من فتاوي وما الهبوه من مشاعر وايقظوا من همم (3) .

وقبل أن نتمكن من بحث مؤتمر الجزيرة يبدو أنه من الضروري أن نتصور بقدر المستطاع - ظروف البلاد في عهد المولى عبد العزيز - رحمه الله - وبتعبير أوضح ومعنى أصح الظروف التي دعت إلى عقد مؤتمر الجزيرة ، تلك الظروف التي تتجلى في توليته الحكم وهو صفيير السن ، وفي الفوضى التي كانت تتخبط فيها البلاد طوال العهد العزيري ، والتفلفل الأوربي ، والازمات الناتجة عنه ، ثم الأوضاع السيئة التي يوجد عليها الاقتصاد ، وكذا بؤس السكان من شدة ما أحسوا به من فقر وضيق وذل وهوان .

كل هذا يشكل العوامل التي أدت إلى عقد مؤتمر الجزيرة الخضراء ، تلك البلدة الصغيرة التي تقع على شاطئ البحر الأبيض المتوسط الإسباني ، والتي كانت فيها المعاهدة المشهورة فاضيت إليها وسميت باسمها ، ولولا القضية المغربية لظل اسمها مجهولا كما كان قبل سنة 1906 م . والواقع أن الظروف التي تقلد فيها المولى عبد العزيز حكم المغرب ، جعلته لا يمارس عمله المباشر نظرا لصغر سنه ، والذي تولى حكم البلاد من الناحية العملية هو حاجبه المعروف بالسيد « با أحمد » فقد مارس هذا الأخير الحكم باسم السلطان ، وعمل بشدة وحزم على تسيير أمور البلاد ، ووضع القوانين الداخلية لها ، وحاول ما أمكنه أن يحافظ على التوازن المالي لئلا يضطر المغرب إلى القروض الأجنبية ، ولكن بعد موت هذا الحاجب أصبح المولى عبد العزيز العلوي مسؤولا بنفسه عن العرش ، وعن كل ما يحيط به من مشاكل ، ووجد نفسه يواجه الغرب بكل تطلعاته التقدمية ، وبكل الدسائس الأجنبية التي تهدف إلى احتلال المغرب ، وإلى خلق الفتن الداخلية به ، لتفسد على المولى عبد العزيز حكمه الشرعي ، وعلى البلاد أمنها واستقرارها .

والحق أن المغرب - في هذه الفترة التاريخية - كان يعيش تحت ضغط خارجي تنزعه كل من فرنسا وإسبانيا .

وكانت مصالح هاتين الدولتين الاستعماريتين تقتضي التفكير في خلق المشروعية لتدخلاتهما ، وفي تبرير ذلك وتيسيره . لهذا نجد التاريخ يحدثنا عن تلك المعاهدات السرية والعلنية التي

(3) انظر مجلة تطوان عدد 6 عام 1961 . مقالا للاستاذ السيد محمد المنوني وهو يتحدث عن مواقف العلماء في وجه الأوروبيين منذ أن وطئت أقدامهم تراب المغرب وما كتبوا في تلك من نظم ونثر يحفلون الشعب المغربي فيهما عن مقاومة الأجنبي .

كانت بين هاتين الدولتين وبين دول أوربية أخرى باسم الإصلاح وحماية  
الرعايا الأجانب (4) .

ومن بين المعاهدات : الاتفاقية التي وقعت بين فرنسا وإنجلترا  
سنة : 1904 م وبموجبها تلتزم إنجلترا بالسماح لفرنسا بالتدخل في  
الشؤون المغربية على أن تمنح جزءا من المغرب لاسبانيا ، وعلى أن تلتزم  
بالصمت أزاء عمل إنجلترا بمصر .

ومن الجائز أن تكون هذه الدسائس أدت الى خلق نوع من التعاون  
المباشر بين الدول الأجنبية المعنية بالامر ، وبين بعض الفتن الداخلية  
التي يتزعمها في شرق البلاد الجيلاني الزرهوني المشهور بـ « بوحماره »  
ذلك الثائر الفاشم الذي أرهق الخزينة المغربية آنذاك واضعفا (5) .

وهناك فتنة أخرى بشمال المغرب تزعمها القائد ابو العباس أحمد  
الريسوني الذي كان في أول أمره من اللصوص قطاع الطريق والذي أصبح  
أحد الموظفين التابعين للمولى عبد العزيز (6) .

كل هذه الاحداث وأمثالها تتعاقب على بلدنا المغرب عند ما كانت  
فرنسا الماكرة تقوم بمساع سرية لدى بريطانيا وإيطاليا تهدف الى تحقيق

- (4) انظر المسالة المغربية للدكتور محمد خير فارس ص : 179 ط : نهضة مصر القاهرة .  
(5) انظر اصل هذا الفتان المارق ، وكيف انتحل لنفسه صفة النسك والدعوة الى الله ،  
وكيف اصل كثيرا من الناس بمعرفته لفنون السحر ، وادعائه انه المولى محمد نجل  
السلطان المقدس المولى الحسن الاول ، وصنو السلطان المولى عبد العزيز ، وانه  
في نفسه في العهد الحفيظي في كتاب : « اتعاف اعلام الناس بجمال حاضرة مكناس »  
لمؤلفه : مولاي عبد الرحمن بن زيدان ، ج 1 ، ص : 399 الى ص : 441 ط عام  
1347 هـ - 1929 م بالمطبعة الوطنية بدرب فاس عدد : 3 - الرباط .  
وانظر ملخص فتوى علماء القرويين في حماة هذا الفتان المتمرد واستهتاره ،  
ومشاركتهم في الحد من لمبه وطفياه في ترجمة محمد الباقر الكتاني ص : 179 ط . الفجر  
1962 - وما جاء في هذه الفتوى ( ... ) واما ما صدر في هذا الزمان ، من الثائر الفتان  
من الخروج عن الطاعة وفراق الجماعة ، ومعاربة جيش السلطان ، والتلبس على الناس  
بالفسطة والبهتان ، فهو من اللنوب الكبار المذمومة عند الاوائل والواخر ، وقصد  
ورد في ذلك وعيد وزجر شديد ، فكيف يليق بالسلم العاقل أن يتبع هذا الفتان الجاهل  
من الخروج عن طاعة أمير المؤمنين ، والدخول في طاعة اخوان الشياطين ( ... ) .  
(6) انظر طيش هذا الفتان وتمرده وكم اباد من عائلات واراقي من دعاه في سبيل شهواته  
والمراحمه الشخصية ، وكيف ابتلاه الله بداء اعياء الاطباء علاجه الى أن صار كالزق  
يمج منه الماء الممتن مجا حتى كان يضطر الى تبديل ثيابه وفراشه في اليوم مرات ،  
في نفس المصدر ج 1 ص : 412 .

صفقة من أخس الصفقات في تاريخها الاستعماري القذر ، صفقة بسدات محادثاتها الأولى بين باريز ولندن ، وامتدت من عام 1902 الى 1904 م .

وأتفق فيها على أن ترضى ابريطانيا مطالب فرنسا في المغرب مقابل أن ترضى فرنسا مطالب ابريطانيا في مصر .

وهكذا وقعت فرنسا و ابريطانيا عام 1904 اتفقا حقق تنازلات متقابلة ومتعادلة وتدرجية لكل من فرنسا وبريطانيا في كل من المغرب ومصر ، تنازلات تنص على اعلان ابريطانيا اعترافها بأن لفرنسا ، بوصفها دولة مجاورة للمغرب ان تسهر على الهدوء ، وتقدم مساعداتها لتحقيق الاصلاحات الادارية والاقتصادية والعسكرية التي يحتاج اليها ، مقابل ما اعلنته فرنسا بأنها لن تعرقل عمل ابريطانيا في مصر ، ولن تطلب تحديد أجل الاحتلال البريطاني لها . وبعد ستة اشهر من توقيع الاتفاق الفرنسي البريطاني بدأت المفاوضات الفرنسية ، وانتهت الى اتفاقين : احدهما علني والآخر سري .

أما العلني فهو تصريح اقترت فيه اسبانيا - ان من حق فرنسا السهر على الهدوء في المغرب ، وتقديم مساعداتها اليه لتحقيق كل الاصلاحات الادارية والاقتصادية والمالية التي يحتاجها ، مع تأكيد الدولتين على تمسكهما بتمام السلطنة المغربية تحت سيادة السلطان .

وأما السري فقد حدد منطقة النفوذ الاسباني في شمال المغرب ، واعطى لاسبانيا فيها من الحقوق ما اخذته فرنسا في الجنوب ، ونص على اقامة وضع خاص في طنجة (7) .

وحينما أعلنت اسبانيا انها تسمح لفرنسا بحق السهر على استتباب الامن بالمغرب ، وعلى ان تبيع لها الاسهام في اصلاحاته الادارية والاقتصادية والمالية (8) . ثارت ثائرة السلطان المولى عبد العزيز وفسى

(7) انظر تفصيل هذه الاتفاقيات بين فرنسا وبريطانيا وبين فرنسا واسبانيا في « المسألة المغربية » المار الذكر ، ص 171 ، ط . تقدمت .

(8) تنظيم الحماية الفرنسية في المغرب للدكتور محمد خير فارس ص : 109 ، ط . دمشق 1972 ، وفيه : ( قبلت اسبانيا في التصريح العلني اتفاق ابريل 1904 ) . فكان هذا بمثابة اعتراف منها لفرنسا بحق السهر على الهدوء في المغرب ، وتقديم مساعداتها لكل الاصلاحات الادارية و .. و .. و ..

الامام علماء القرويين ، وظهرت في هذا الجو المضطرب مساندة من المانيا ، هذه المساندة التي قدمت في شكل زهرات سامة ، ليس لها من خصائص الزهر الا لونها وشكلها ، اما رائحتها ورحيقها فكريه سام خبيث ، وصدق الله العظيم اذ يقول : « والذي خبت لا يخرج الا تكدا » (9) .

ويتجلى هذا واضحا في ان المانيا كانت تريد نصيبا لها عند اقتسام المغرب اكثر عما كانت تريد الدفاع عن استقلاله وسيادته ووحدة ترابه كما بينته الوقائع التاريخية ، وادى الموقف الى المطالبة بعقد مؤتمر دولي تشارك فيه الدول التي وقعت ايام المولى الحسن الاول على معاهدة مدريد (10) .

وهكذا طالب المولى عبد العزيز بعقد مؤتمر دولي من شأنه ان يقضي على الامتيازات التي اعترف بها مؤتمر مدريد لفرنسا ، ويقضي على كل معاهدة سرية بينها وبين غيرها من الدول ، واعطى امره بان يكون هذا المؤتمر في طنجة (11) .

وفعلا عقد المؤتمر ، ولكن بالجزيرة الخضراء في 25 يناير الى 15 يونيو عام 1906 م بعد ان جرت مفاوضات ومشاورات حول برنامجه ومكانه (12) .

قلت ان السلطان المولى عبد العزيز دعا الى عقد المؤتمر ، وقد حدد في دعوته هذه مدينة طنجة المغربية مكانا لانعقاد المؤتمر ، وقد ايدته المانيا

(9) آية : 58 من سورة الاعراف .

(10) انظر تاريخ المغرب في القرن العشرين د : روم لاندو وترجمة الدكتور نقولا زيادة ، ص 16 ، وما بعدها ط . دار الكتاب - الدار البيضاء .

(11) انظر : حفريات عن الحركة الدستورية في المغرب قبل الحماية لعلال الفاسي ، فهناك مذكرة مرفوعة الى السلطان المولى عبد العزيز على اثر مطالبة الدول باصلاحات في مؤتمر الجزيرة وهي عبارة عن توجيه نحو اقامة نظام نيابي يفرغ اليه الملك لرفض ما لا يمكن قبوله من تلك الاصلاحات المزعومة اعتمادا على ممثلي الشعب ، ثم مشروع دستور لتنظيم الدولة بقانون اساسي في ظل ملكية دستورية من ص : 8 الى ص : 20 مطبعة الرسالة - الرباط .

(12) انظر هذا الاتفاق بتفصيل حول برنامج المؤتمر ومكانه وما قامت به فرنسا من مناورات ومراوغات من نقله من طنجة حتى لا يؤثر على موقفها ، وكيف افتتح المولى عبد العزيز بهذا الاتفاق الذي قد تم بدونه في : « المسألة المغربية » المار الذكر من ص : 328 الى 339 .

بدعوى أن المؤتمر سيناقش في مسائل اقتصادية ومالية مغربية ، ولأن هذه المسائل لا يمكن تداركها إلا بمساعدة معلومات خاصة تؤخذ من نفس المكان

ولم يعجب هذا التأييد الألماني كلا من فرنسا وإنجلترا وإسبانيا بحجج عديدة أهمها :

أ - انعدام الأمن في طنجة وضواحيها .

ب - ضعف السلطات المحلية .

ج - أن اجتماع عدد من ممثلي الدول الأوروبية لمناقشة مسألة تدخل الأوروبيين في الشؤون المغربية قد يؤدي إلى أخطار جديدة تهدد سلامة مندوبي الدول ، وكذلك سلامة الجاليات الأوروبية .

وفي مثل هذا الجو المضطرب على عدم ملاءمة طنجة لعقد المؤتمر اقترح ثلاثة أماكن : قادس - مألقة ( الجزيرة ) .

وتتم الاتفاق بين ألمانيا وفرنسيا على الجزيرة .

وقد حضر المؤتمر بالإضافة إلى المغرب وألمانيا كل من فرنسا وإسبانيا ، وبريطانيا ، وروسيا ، والنمسا ، وهنغاريا ، والبرتغال ، وإيطاليا ، والسويد ، وهولندا ، وبلجيكا .

وكان رئيس الوفد المغربي السيد محمد الطريس ، وقد بلغ من الكبر عتيا ، وقد كان هذا الوفد متخوفا قليل الثقة بالمؤتمرين ، شاعرا شعورا قويا ، بأن كل مندوب كان يعمل بجهد على أن يربح لبلاده قسما على حساب المغرب ، الأمر الذي فت في عضد رئيس الوفد المغربي ، وجعله يحس بفراة في هذا الجو المضطرب ، وبعدم إخلاص المناديب لهذا الميثاق إلا بقدر اتفاقها وانسجامها مع مصالحها .

ولعل هذا ما يجعلنا نفسره به قول « كارلو سفورزا » أحد أعضاء الوفد الإيطالي في مؤتمر الجزيرة في معرض الحديث عن رئيس الوفد المغربي .

« أن محمد الطريس كان متقززا ، لانه اضطر الى اضاءة من وقته وقد بلغ من الكبر عتيا ، في صحبة هذا العدد الكثير من الكفرة » (13) .

وفي البداية تناول المؤتمر الحديث عن الامور التالية :

- أ - مشكلة الامن بالمغرب .
- ب - مشكلة تهريب الاسلحة .
- ج - مشكلة انشاء مصرف الدولة .

وكان الاحتدام قويا بين المانيا من جهة وبين فرنسا وانجلترا من جهة اخرى ، وقد حرص المغاربة اشد الحرص على المحافظة على سيادتهم وكرامتهم ، واقرروا ادخال الاصلاحات ، شريطة ان تكون باشراف السلطان وتحت يده ، وغير مقيدة لسلطانه ، على ان يقتصر دور الدول الاوربية على تقديم الخبرات والمال اللازمين للإصلاح .

واذا كان علماء القرويين قد استبشروا خيرا بهذا المؤتمر بالاعتراف بسيادة البلاد وسيادة السلطان فانهم كانوا يحسون بتضييق شديد على هذه السيادة بسبب بعض القرارات التي وافق عليها المؤتمر ، ومن ذلك مثلا :

أ - اعطاء حق مراقبة تهريب الاسلحة لفرنسا في الحدود الشرقية ، ولاسبانيا في شمال المغرب .

ب - ومنها وضع مراقبة دولية على كثير من المشاريع الاقتصادية والعمرائية . الشيء الذي جعلهم - وهم المعروفون بصراحتهم في الحق وخشونتهم فيه - يفضبون غضبتهم ويثورون في وجه الدسائس الفرنسية الاستعمارية الماكرة ، للمحافظة على وحدة المغرب ، وضمان استقلاله ، وبالتالي في وجه المولى عبد العزيز الذي لم يعد قادرا على مواجهة

---

(13) تاريخ المغرب في القرن العشرين المتقدم الذكر ، ص : 91 .  
وانظر في هامش صفحة 561 منه ، ممثلين الدول المشاركة في مؤتمر الجزيرة .

الاستعمار ومكائده ، ولهذا نجحت المعارضة في إبعاده عن العرش وفي إعلان البيعة لآخيه المولى عبد الحفيظ من قبل علماء القرويين (14) الذين كانوا سببا في خلق المقاومة المغربية ، واذكاء روح الجهاد بين المواطنين في السهول والجبال ، وفي البوادي والحوضر .

وبعد أن أعلن علماء القرويين بوصفهم الهيئة النابتة عن جماعة المسلمين — عن خلع المولى عبد العزيز وعزله ، قيدوا بيعتهم للسلطان الجديد المولى عبد الحفيظ بالشروط التالية :

— أولا : الجهاد من أجل المحافظة على استقلال البلاد ووحدة ترابها .

— ثانيا : عدم الاعتراف لبعض المقررات التي وافق عليها المؤتمر في معاهدة الجزيرة الخضراء ، لأنها تتنافى مع المصلحة الوطنية .

— ثالثا : استرجاع النواحي المغربية المحتلة .

— رابعا : طرد جيوش الاحتلال .

— خامسا : إلغاء الامتيازات الأجنبية .

— سادسا : عدم تدخل الأجانب في الشؤون الداخلية للدولة .

— سابعا : العمل بكل جدية على إشراك الشعب المغربي في المفلوضات التي تقام بينه وبين بقية الدول الأخرى .

— ثامنا : إذا دعت الضرورة إلى اتحاد أو تعاقد ضد المستعمر الغاشم ، فليكن ذلك مع أخواننا المسلمين كآل عثمان وأمثالهم من بقية الممالك الإسلامية المستقلة .

---

(14) انظر مجلة العالم الإسلامي ، يوليو عام 1908 من ص : 424 إلى ص : 235 حول الاستفتاء المؤرخ ب 30 دجنبر عام 1907 والذي وجهه سكان فاس إلى علماء القرويين في شأن شرعية خلع المولى عبد العزيز ، وانظر كذلك هذا الاستفتاء مع جواب العلماء المتضمن لوجوب خلع السلطان المولى عبد العزيز في : « ترجمة الشيخ محمد بن عبد الكبير الكتاني » ص : 196 . ط . الفجر — 1962 .

— تاسعا : العمل على نشر العلم بين جميع المواطنين ، واختيار  
اهل الصلاح والتقوى والمروءة والورع للمناصب الدينية .

ونظرا لاهمية الامر فنحن ننقل بعض النصوص لهذه البيعة الحفيفية  
التي هي من انشاء العلامة الكبير ، والكاتب البارع أبي العباس بن عبد  
الواحد بن المواز احد رجال الفكر انذاك (15) .

واولها : ( الحمد لله جعل كلمة الحق هي العليا ، وارشد المومنين من  
عباده لاتباع مقتضياتها امرا ونهيا ، وفضل الامة المحمدية على سائر الملل  
والاجناس كما فضل آل بيته الكريم على الناس ، وشرف هذا الوجود بمن  
يرقيه الله من خيارهم منصب الخلافة ... ) .

وجاء فيها : ( ... بان يكون مهتديا الى مصالح الامور وضبطها ، في  
تجهيز الجيوش وسد الثغور ، وذا راي مصيب في النصر للمسلمين ، لا  
تروعه هواة النفس عن التنكيل لمستوجبي الحدود ، فقد جعله الله زمام  
الامور ، ونظام الحقوق والقطب الذي عليه مدار الدنيا ... ) .

ومنها : ١ ... ويسمى جهده في رفع ما اضر بهم من الشروط  
الحادثة في الخزيرات . حيث لم توافق الامة عليها ، ولا سلمتها ، ولا رضت  
بامانة من كان يباشرها . ولا علم لها بتسليم شيء منها ، وان يعمل جهده في  
استرجاع الجهات المأخوذة من الحدود المغربية ، وان يباشر اخراج  
الجنس المحتل من المدينتين اللتين احتل بها . ويترين صحيفته الظاهرة  
بحسنة استخلاصهما . وان يستخير الله في تطهير رعيته من دنس  
الحمايات ، والتنزيه من اتباع اشارة الاجانب في امور الامة ، لمحاشاة  
همته الشريفة عن كل ما يخل بالحرمة ، وان دعت الضرورة الى اتحاد او

(15) انظر هذه البيعة بانمها في ( اتحاف اعلام الناس بجمال اخبار حاضرة مكنا ) للمؤلف  
المتقدم الذكر ج 1 ص : 449 ، وفي ترجمة الشيخ محمد بن عبد الكبير السالف  
الذكر ص : 198 ما نصه : ( ... ان الشيخ ابن المواز - رحمه الله - انجز هذه  
الوثيقة على شكل جامد لم يراع فيها التطور العظيم الذي كانت الامة تشهده من وراء  
هذا الانقلاب ، فقام الشيخ محمد بن الكبير الكتاني خطيبا بين الناس ، وعلن انه لا  
فائدة ترجى من هذا الانقلاب الا لم تكن بيعة امير المومنين الجديد مقيدة بشروط  
تحقق للامة اهدافها ومقاصدها ، ثم تلا عليهم نص الشروط التي كان قد حفرها من  
قبل ، فوافق الجميع عليها ، وحينئذ سلمت لابن المواز ليصيفها الى نص البيعة ،  
فاضيفت اليه ووقعها الجميع ) .

تعاقد فليكن مع اخواننا المسلمين كال عثمان وامثالهم من بقية الممالك  
الاسلامية المستقلة ... ) .

ومنها : ( ... ) وان يقر بفضله العيون والنفوس ، برفع ضرر المكوس ،  
ويحقق رجاء خدامه وكافة رعاياه بالذب عن حرمانهم واموالهم واعراضهم  
وصيانة دينهم ، وحياطة حقوقهم ، وتجديد معالم الاسلام وشعائره بزيادة  
نشر العلم ، وتقويم الوظائف والمساجد ، واجراء الاحساس على عملها  
القديم ، وانتخاب اهل الصلاح والمروءة والورع للمناصب الدينية ... ) .

اخي القاريء الكريم : ها نحن امام فصول من هذه البيعة الحفيظية  
تتعلق كلها بالرغبة في القضاء على الفساد ، والفوضى التي حلت بالبلاد ،  
والتي كانت السبب الاكبر للتدخل الاجنبي في شؤوننا .

وامام فصول تتجلى اهميتها في كونها تنص على وجوب الرجوع الى  
الشعب واستشاراته في الامور كلها .

ومن بين الشروط التي طلب من السلطان الجديد المولى عبد الحفيظ  
قبولها والعمل بكل جدية على تنفيذها :

١ - حماية الناس والدفاع عن متاعهم ووجههم .

ب - النهوض بمبادئ الاسلام بواسطة نشر المعرفة . واصلاح  
الادارة بانتخاب اهل الصلاح والمروءة والورع للمناصب الدينية .

ج - رفع ضرر المكوس لتقر بفضله العيون والنفوس .

وفي النهاية تجدر الاشارة الى اننا نرى - في بداية العهد الحفيظي -  
علماء القرويين - الذين يمثلون سكان البلاد - يفرضون على السلطان قبول  
شروط معينة ، قصد اعتلائه على كرسي الخلافة ، ونرى كذلك هذه البيعة  
تنص فيما تنص عليه ان الشعب محب للاصلاح ، وتعتبر اذن حسب تعبير  
المرحوم السيد علال الفاسي : « ميثاقا - قوميا ودستوريا من الطراز  
الاول » (16) .

(16) الحركة الاستقلالية في المغرب العربي لعلال الفاسي ، ص : 96 ، ط. شارع المنصور  
طنجة .

ونرى كذلك ان هذه الشروط ظلت المحور الذي يدور عليه نشاط علماء القرويين الذين هم مصاييح الامة في تنوير اذهان المفاربة ، واذكاء الروح الوطنية ، ومقاومة الاحتلال الاجنبي ، نحو التحرر والاستقلال ، السياسي والاجتماعي .

ونرى كذلك من هذا المنبر مدى الفيرة والايمان الذي كانت تتسم به مقاومة الاجنبي اذ ذاك التي تتمثل في مجاباتهم ومباعدتهم . وترك معاملتهم ردعا لامثالهم (17) .

وانها لتزخر بصفحات لامعة تصور الوطنية الحققة ، والحمية الاسلامية التي كان هؤلاء العلماء يتوفرون عليها (18) .

ولعل ما ذكرناه من الامثلة فيه كفاية ، وان بقي الشيء الكثير الذي لا تحيط به العبارة ، والمقصود اعطاء نظرة في الجملة لا في التفصيل عن موقف علماء القرويين من اطماع الاستعماريين ، وتوجيه الامة المغربية الى مقاومتهم في كل وقت وحين ، والبصير النبيل يدرك موقف هؤلاء العلماء من اول دليل ، والله يهدي الى سواء السبيل ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .

مراكشي : احمد بفداد

(17) انظر رسالة الشريف الانديسي محمد بن عبد الكبير الكتاني الى قبيلة الشاوية يدعوهم فيها الى الجهاد ، ويذكر لهم ما ورد في فضل الشهداء في سبيل الله في : « ترجمة الشيخ محمد بن عبد الكبير الكتاني السالف الذكر » ص : 189 .

(18) انظر الصرخات التي استعمل العلماء في توجيهاتهم للمحتمي بالاجنبي انواعا من الزجر والقوارع والتحذيرات والانذارات في : « مظاهر بقلعة المغرب الحديث » للاستاذ محمد المنوني ج 1 - مطبعة الامنيـة الرباط في صفحه : 256 - 257 - 258 - 259 - 262 .



شخصیات



# الإمام ابن غازي العالم العامل المجاهد

للأستاذ محمد سلامة

مر المغرب بمرحلة حادة من تاريخ نضاله الطويل هي بالضبط قرن ونصف من الزمان ابتدأت من انهيار دولة بني مرين في منتصف القرن التاسع الهجري أو قبيل ذلك بقليل وانتهت عند معركة وادي المخازن الخالدة سنة 986 هـ - 1578 م (1) .

انتاب المغرب خلالها سلسلة من حروب داخلية وخارجية مريرة ضعف سلطان الدولة الرسمي ازاءها وانهارت قواها عن تلافيتها ومقاومتها. فقد حدثت فتن وثورات بالداخل للنزاع على الحكم بين بني مرين والوطاسيين أولا ، ثم بين الوطاسيين والسعديين مضافا اليها نكبة الاندلس التي زادت الطين بلة بتأثيرها السلبي ، على نفوس المغاربة ، والايجابي على نفوس الاعداء الاسبان والبرتغاليين ، مما شجع القوى الصليبية الاوروبية أن تنتهزها فرصة سانحة فتدفع بالبرتغال الى اكتساع مدن المغرب وتغوره الشاطئية الشمالية والغربية فتسقط تباعا في يدها .

لولا لطف الله وسلامه وقد كتب للاسلام ان يستمر في هذه الديار فالهم المجاهدين الابرار من الشعب المغربي امتشاق السلاح والدفاع عن حوزة الدين والوطن والحريم ، لتكررت نكبة الاندلس وانتهى أمر الاسلام بالمغرب . . . واحسبني - مع ذلك صادقا اذا قلت : انه ما كان لينهض هذا الدفاع ويستمر في انتظام لولا وجود البقية الباقية من النهضة العلمية الروحية المباركة التي كان يحمل لواءها العلماء العاملون من فقهاء الشريعة الاسلامية أمثال ابن غازي ونخبة من المتصوفة اولياء الله الصالحين ، عرفوا العامة بفضائل الجهاد ونتائجه وثوابه العظيم ، بتعليمهم ووعظهم وأرشادهم في

(1) الاستقصاء ج : 5 ، ص : 82 .

كل حلقة درس ، وفي كل محفل ، وعلى كل منبر وخصوصا في خطب  
الجمع والاعياد والمواسم .

نعم ، كان للعلماء في هذه المرحلة الصعبة من تاريخ المغرب النضالي دور خطير وبارز لانهم حقا كانوا علماء عاملين يستشعرون مسؤوليتهم ازاء دينهم ووطنهم ومواطنيهم ، يتنافسون في تقدم الجموع الى ميدان المعارك وقلاع الحراسة في الرباطات المشرفة على الثغور ، ولسان حالهم يردد مع المجاهد الانصاري قوله لرسول الله صلى الله عليه وسلم قبيل غزوة بدر الكبرى : ( يا رسول الله لا تقول لك كما قال بنو اسرائيل لموسى ، « اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون » ، ولكننا نقول لك اذهب انت وربك فقاتلا انا معكما مقاتلون ) ، فعملوا بذلك حدا لزحف جيوش الاعداء والتوغل الى الداخل حتى اتى نصر الله المرتقب الذي كان مستورا في كتاب غيبه في معركة وادي المخازن المباركة الفاصلة ... فرجع به الى جسم المغرب طاقته الدفاعية التي فقد كثيرا من مقوماتها في هذه المرحلة ، ليستأنف المسير عالي الراس من جديد مؤديا رسالته الاسلامية الكبرى في هذا الجناح الغربي الواسع الحساس من ارض الاسلام والعروبة . هنا ، ونحن بين يدي الموضوع ارى لزاما ومن الاعتراف بالواجب ان اذكر اسما بعض المجاهدين المخلصين الخالدين الذين باعوا انفسهم واموالهم وراحتهم لله في هذه المرحلة ، كما ارى من الانصاف ان اذكر للتمييز الذين سخروا علمهم وذكاءهم في سبيل الشيطان ففتنوا اخوانهم في الاسلام والهدم والوطن وحاربوهم لشهوة الانانية والحكم والظهور ، فكانوا بعملهم عونا للاعداء .

— يمثل الصنف الاول نخبة صالحة من علمائنا المجاهدين الابرار ك الشيخ الامام ابن غازي ( 841 - 919 هـ ) والشيخ ابي عبد الله محمد ابن يحيى البهلولي ( المتوفى في العشرة الثالثة من القرن العاشر ) الذي كان له شغف ورغبة كبيران بالجهاد ، والفه واعتاده اخبر في اخريات عمره ان السلطان ابا العباس احمد بن محمد الوطاسي عقد صلحا مع نصاري البرتغال وسلطانهم ، قاغتم لذلك وحزن حزنا عظيما وآلى على نفسه ان يقطع صلته بالسلطان وان لا يأخذ منه منحة كان خصصها له ابوه حتى لقي ربه (2) . وكالشيخ ابي محمد عبد الله الفزواني ( ت 935 هـ ) الذي

(2) الاستقصاء ج : 4 ص : 149 .

كان اماما مجاهدا في بلاد الهبط ، التف حوله الناس للجهاد والدفاع عن الوطن فبقي فيهم كذلك حتى اخذ الى فاس كما تاتي قصته مع ابن غازي الامام .

— ويمثل الصنف الثاني شرذمة من اذكاء الفرور يعملون ضد مصلحة الدين والوطن ابتلى بهم المغرب في تلك المرحلة — وكان ولا زال يبتلى بهم في كل فترة من فترات تاريخه — من ادعاء الصلاح والولاية الذين يتخذون الدين مطية للوصول الى اغراضهم وشهواتهم ، كالثائر الفتان عمرو بن سليمان السيف الشيطمي المغيطي ، المشهور بالسيف والمريدي ، الذي ابتدا ظهور امره ببلاد السوس مستغلا لتخدير عقول الناس وكسب مودتهم وعطفهم كونه تلميذا ومريدا للولي الصالح : ( الشيخ ابي عبد الله محمد بن سليمان الجزولي صاحب دلائل الخيرات ... كان يتردد اليه ايام حياته ويأتيه بالواح فيها كلام كثير منسوب الى الخضر عليه السلام ... فلا يقول له في ذلك شيئا ... ثم لما مات الشيخ — رحمه الله — سنة 870 هـ ، ثار السيف مظهرا الطلب بتأثر الشيخ والانتقام من الذين سموه من فقهاء عصره فتتبعهم حتى قتلهم ثم صار يدعو الناس الى اقامة الصلاة ويقاثلهم عليها فانتصر عليهم وشاع ذكره وتمكن ناموسه ، ثم تجاوز ذلك الى ان صار يدعو الناس الى نفسه ويقتل المنكرين عليه وعلى شيخه واصحابه .

ثم جعل يتفوه بالمفبيات ويزعم انه مأذون وربما ادعى النبوة ، ولاجل ان يلهب حماس الناس ابتدع خطة شيطانية غريبة ( اخرج شلوا (\*) ) الشيخ الجزولي من قبره وجعله في تابوت (\*\*) وصار يقدمه بين يديه في حروبه ... وهكذا استمرت فتنته في الناس عشرين سنة (3) .

ومما تجدر ملاحظته هنا ان علماءنا العاملين المجاهدين في تلك الفترة لم يكونوا غافلين عن استنكار وتهجين افعال مثل عمر السيف : كابي عبد الله القوري شيخ ابن غازي ( ت 872 هـ ) والشيخ زروق ( ت 899 هـ ) بل كانوا لها بفتاويهم بالمرصاد ، ولكن مع ذلك لا حياة لمن تنادي ، فنجحت دعوة السيف ودعوة الآخرين مدة طويلة ووجدت آذانا مصغية وانقيادا اعمى لدى الدهماء ...

(\*) واحد شلاه : عضو من الانسان بعد موته ، والمقصود به هنا جسده .  
(\*\*) صندوق من الخشب يتخذ للميت .  
(3) الاستقصا ج : 4 ص : 122 .

في هذه الاضطرابات والاحداث الخطيرة التي كان المغرب مسرحا لها في هذه المرحلة بين بني مرين وبني وطاس ، ثم بين الوطاسيين والسعديين تخلصها الحدث الاكبر وهو جلاء المسلمين عن الاندلس ، وما سبقه وتبعه من غارات الصليبيين على ثغور المغرب ... عاش ابن غازي الذي نستعرض اخبارا عن حياته وجهاده في ميداني العلم والعمل صبيا وشابا وكهلا وشيخا ..

### اسم ابن غازي ونسبه :

أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن محمد بن علي بن غازي العثماني نسبة لأبي عثمان قبيلة من كتامة على ما ذكره ابن غازي نفسه في الروض الهتون استنادا الى ابن خلدون والذي في ترجمة الشيخ عبد الله بن عبد الرزاق العثماني في نشر المثنى أن نسبتهم الى العثامنة بطن من مختار حوز مكناسة الزيتون (4) المكناسي المولد والمنشأ ، الفاسي الاستيطان والوفاة .

### مولده ونشأته :

ولد أبو عبد الله محمد بن غازي بمكناس سنة 841 هجرية حسب قول الشيخ المنجور في فهرسته خلافا لما عند ابن القاضي في درة الحجال (5) وجدوة الاقتباس (6) من أنها كانت سنة 858 هـ ، اشتبه عليه الأمر بما رآه في الروض الهتون من تاريخ رحلته من مكناس الى فاس لطلب العلم في العبارة الآتية : ( نشأت بهذه المدينة (مكناس) كما نشأ بها أسلافي وقرأت بها . ثم ارتحلت الى مدينة فاس في طلب العلم أظنه سنة 858 (7) ... ) أو لعله وقع لابن القاضي تحريف في نسخته من الروض كما في السلووة (8) .

(4) في السلووة ص : 73 بنسبة الى بني عثمان قبيل من كتامة الهبط ، وقال المؤرخ للملكة عبد الوهاب بمنصور في تعليقه على الروض الهتون ، نسبة لبني عثمان أحد بطون قبيلة كتامة الريفية ص : 1 ، وقال العلامة كنون في كتابه ذكريات مشاهير رجال المغرب موافقا بين القولين السابقين : ولا يبعد أن يكون أصلهم من كتامة ، واعتبر المترجم الأصل فقط .

(5) ج : 1 ص : 224 .

(6) ج : 1 ص : 203 - طبعة حجرية .

(7) الجزء 1 ص : 75 .

(8) ص : 73 طبعة حجرية .

## دراسته وسبب نفيه من مكناس :

من العبارة السالفة استفدنا ان دراسته كانت اولا بمكناس كمادة قومه ، ثم لما تقدم فيها واحس من نفسه القدرة على المتابعة والزيادة انتقل الى فاس لكثرة شيوخ العلم بها ، لكونها كانت عاصمة وكعبة طلاب العلم ليس للمغرب فحسب ، بل لاقطار المغرب العربي في شمال افريقيا كلها ...

وفي هذا الصدد قال يصف دراسته وتروده بين فاس ومكناس :  
( فاقمت بها ما شاء الله تعالى ولقيت من الاشياخ بالمدينتين ( العدوتين ) جماعة ذكرت مشاهيرهم في الفهرسة التي سميتها ب ( التعليل برسوم الاسناد بعد انتقال اهل المنزل والناد ) ثم عدت الى مدينة مكناسة ، فاقمت بها بين اهلي وعشيرتي زمانا ، ثم انتقلت الى مدينة فاس كلاها الله تعالى فاستوطنتها .

وكان ما كان مما لست اذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر

يشير في تمثله بهذا البيت الى السبب الخفي الذي ما اراد ان يظهره والحامل لامير مكناس ووالها يومئذ محمد بن ابي زكرياء يحيى بن عمر الوطاسي الملقب بالحلو على نفيه ، وهذه الاشارة او النصيحة من ابن غازي عمل بها اغلب مترجميه الذين كتب لي ان افق عند تراجهم له ، فما اعاروا للبحث عن سبب نفيه ادنى اهتمام . بل اکتفوا بالاشارة الى الحادث وتنحوا الى سرد عبارات المدح والاسجاع التي لا تفيد حقيقة البحث في شيء ، وجزى الله علامتنا المعاصر السيد عبد الله كنون الذي احس هذا النقص ولفت اليه الانظار في كتابه : ( ذكريات مشاهير رجال المغرب ) الجزء 12 المخصص للامام ابن غازي .

« وقد افادنا في هذه الكلمة القصيرة بعدة اشياء : اولها بيان نسبه . وثانيها نشأته وطلب العلم ببلدة مكناسة ، ثم رحلته الى فاس بصدد اكمال دراسته . ثالثا عودته الى مكناس واستقراره بها بين اهله وعشيرته مدة من الزمن ، وهذه كلها امور طبيعية لا تلفت نظر الباحث كما يلفت رابع تلك الاشياء وهو انتقاله باخرة الى فاس متوطنا لها من غير موجب لذلك ، الا

هذا البيت من الشعر الذي أنشده محاولا صرف نظرنا عن البحث في هذا الامر فكانه أغرانا به ووكلتنا بالكشف عن سره .

والواقع ان مترجميه الذين قراناهم قد اقتنعوا بهذه الاشارة فلم يرجوا عن ذكر السبب في انتقاله الى فاس ولم يسألوا عن الخبر اليقين في ذلك ، بل ظنوا خيرا - كما أمرهم - وقالوا هذه مؤنة كفيت ...

وعلى كل حال فان ابن غازي بعد ان كان استقر ببلده مكناس ازعج عنها الى فاس ومترجموه مع اعترافهم بامامته في العلم وورعه التام بحيث لا يصدر منه ما يوجب اخراجه من بلده شرعا لم يعيروا هذه المسألة ادنى اهتمام . فلننفض يدنا منهم ولننظر ما تقوله المظان الاخرى عن هذه القضية (9) .

قال المؤرخ ابن القاضي في درة الحجال .. في ترجمة الاستاذ محمد التدغي : وحدثني ان ابن غازي لما نفاه محمد بن أبي زكرياء يحيى ابن عمر اللوطاسي الملقب بالحللو عن مكناسة لقيه بواب مكناسة وهو خارج منها قاصدا المشرق - أعني كان في ظنه ذلك - ثم حبسه اهل فاس عندهم فقال له البواب يوصيه : يا محمد عليك بالقراءة فمن بركتها بلغت هذا المنصب وهذه الخطة يعني خطة الجلوس لحراسة الابواب ، فكان ابن غازي يسلي نفسه بعد ذلك بقوله : وكان أمير فاس يومئذ محمد الشيخ بن أبي زكرياء (10) .

واذا قابلنا هذه الحكاية الواضحة الدلالة في اخراج ابن غازي ونفيه عن بلده مكناس التي كان عازما على الاستقرار بها الى النهاية مع هذا الخبر الذي أورده الناصري في الاستقصا : ( وفي 891 هـ استدعى السلطان محمد الشيخ الامام ابا عبد الله ابن غازي من مكناسة الى فاس فولي الخطابة أولا بالمسجد الجامع من فاس الجديد ثم ولي الامامة والخطابة ثانيا بمسجد القرويين من فاس وصار شيخ الجماعة بها واستوطنها الى ان مات رحمه الله ) (11) ، نجد نوعا من التناقض على ان نفيه كان لامور سياسية ، لان الاخوين السلطان يفاص والامير بمكناس كانا متفقين - بلا شك - على سياسة واحدة ، فمن المستحيل ان يكون الواحد منهما

(9) ذكريات مشاهير رجال المغرب ص : 6 .

(10) درة الحجال ج : 1 ص : 240 .

(11) الجزء 4 ص : 124 .

ينفي ابن غازي والآخر يستدعيه ويرحب به ويستقبله ، مما يحمل على الظن أن النفي كان لامور شخصية بين ابن غازي والامير ، أو بين ابن غازي وشخصيات أخرى علمية مسؤولة في الحكومة بينها وبين الامير أسباب وثيقة من الاتصال : كالقضاة ورؤساء الشرطة ومن اليهم من الجاحدين لفضل ابن غازي الذي نجده يبدي فلتات من التعرض بهم بين حين ، وآخر كقولـه :

طلقت مكناسة ثلاثا ————— والشرع يأبى الرجوع فيه  
ليست بدار سوى لقاض ————— أو عامل الجور أو سفيه

وقولـه :

اقمت بمكناسة ————— اعلم أبناءها ما الكلام  
فلما نوهمه بعضهم ————— علي به بخلوا والسلام

فان كانت هذه الايات تتضمن بعض المصطلحات الفقهية والنحوية المشهورة في الظاهر ، فان مغزاها وابعادها الحقيقية هي التعبير عما كان يشعر به ابن غازي من المضايقات في الجو الاجتماعي والسياسي بمكناس .

ولعل ابن غازي لم يكن وحده اول ضحية لهذا الجو الخائق ، بل سبق ولحق ان ذاق مرارته علماء اجلة مثله ، وها هو ذا يذكر ذلك أيضا ولا يبوح بالسبب تقية او صبرا وعلوا بهمته ان تنحط الى درجة التشكي من مخلوق لمخلوق .

وكان هذان الشخصيان - أحمد بن سعيد الحباك ، وأبو عبد الله القوري المكناسيان - قد ارتحلا من مكناسة الى فاس ، وسبب ارتحالهما مشهور عند الناس ، فلنقبض عنه العنان والله المستعان (12) .

ولا تحرك الفرصة تمر دون ان اورد هنا فقرة يقصها ابن غازي الواعي التقى تطلعننا على ظاهرة من ظواهر التملق التي كانت سائدة في الوسط الاجتماعي يومئذ ، واظنها سارية المفعول في البلدان المتاخرة سياسيا

(12) ذكريات مشاهير رجال المغرب ص : 11 .

وتربويا وثقافيا في كل زمان ومكان ، قال وهو يترجم للمشهورين من علماء مكناس في كتابه الروض :

( وأما أبو محمد بن سعيد بن محمد المكلاني فقد كان شيخنا الفقيه الحافظ أبو عبد الله القوري يحكي ان السلطان أبا عنان استقدمه من مكناسة فقدم عليه ومعه أتباعه وأعوانه فلما بلغ باب المشور بالبلد الجديد تركهم مع بلفته ودخل على السلطان فعزله من خطة القضاء بسبب عدم مبالاته في تنفيذ الحق فخرج فوجدهم فروا عن بلفته ثم بدا للسلطان من وقته فاسترجعه واستحلفه واستعطفه وأعاده لخبطته ، فلما خرج وجدهم دائرين بالبلغة ) ، وهذا شأن الناس كما قيل :

الناس أعوان من وأتته دولته وهم عليه إذا خانت أعوان (13)

#### علمه واجتهاده :

أجمع كل الذين ترجموا لابن غازي على تبحره وتفوقه في العلوم التي كانت معروفة متداولة بالمغرب ، في عصره ، ولم يشذ عنهم أحد حتى العلماء المنتسبين أصالة إلى فاس الذين لا يكادون يسلمون بالعلم والمعرفة لأحد سواهم - ولهم الحق في ذلك إذ لا جسد إلا في اثنين أحدهما العلم - إذا استثنينا نقد الناقد منهم لكتابه : ( تكميل التقييد وتحليل التعقيد ) : ( أما التكميل فكمل ، وأما التحليل فما حل ) (14) .

وصفه أبو العباس أحمد بابا في نيل الابتهاج بأنه شيخ الجماعة بها ( فاس ) الإمام العلامة البحر الحافظ الحجة المحقق الخطيب جامع شتات الفضائل خاتمة علماء المغرب وآخر محققهم ذو التصانيف المفيدة العجيبة ، كما أورد وصف تلميذه له عبد الواحد الونشريسي بقوله : ( شيخنا الإمام العالم الأثير السيد أبو عبد الله كان أماما مقرأ مجودا صدرا في القراءات متقنا فيها عارفا بوجوها وعلاها طيب النعمة قائما بعلم التفسير والفقه والعربية متقدما فيها ... و ... في الحديث حافظا له

(13) ص : 51 .

(14) السلوة ج : 2 ص : 73 - طبعة حجرية .

واقفا على احوال رجاله وطبقاتهم ضابطا لذلك كله معنيا به ، ذاكرا للسير والمغازي والتاريخ والادب ، فاق في كله اهل وقته (15) .

وزاد محمد بن جعفر الكتاني صاحب كتاب سلوة الانفاس فوصفه بالاجتهاد والتجديد ، فقال : ( ومنهم الشيخ الامام العلامة الهمام شيخ الاسلام والدين وبقية العلماء المجتهدين حصن الملهوفين والطالبيين ، وملجأ سائر القراء والراغبين ، السيد الصالح ، والقُدوة الناصح ، والمورد الروي ، والمجلس الفسيح البهي الحافظ الراوية المكثار ، والمجدد لما انبهم على كثير من النظر ، خاتمة العلماء وآخر الاعيان والنبلاء شيخ الجماعة ) (16) .

وفضلا عن الصفات والفضائل السابقة نعتة صاحب شجرة النور الزكية باستجماعه اليها حصال وشروط المربي الناجح الفاضل ، والاجتماعي الامام القدوة المضطلع بمسؤولية التهذيب والارشاد كاملة ، المدرك تمام الادراك لخطورة تأدية امانة العلم ورسالة المعرفة :

( .. رحل الناس اليه للاخذ عنه كان عذب المنطق حسن الايراد والتقرير فصيح اللسان عارفا بصناعة التدريس متمتع المجالسة جميل الصحة سري الهممة حسن الاخلاق عذب الفكاهة معظما عند الخاصة والعامة ) (17)

لهذه العلوم المتنوعة والخصال الحميدة ، جازاه طلاب العلم وباحثو المعارف بلقب الامام وشيخ الجماعة وآخر المحققين المجتهدين ... ووثقوه ، وقبلوا رؤيته ورحلوا الى الاخذ عنه من اقاليم المغرب والاقطار النائية كما اشار الى بعض ذلك الاستاذ محمد بن الحسن الحجوي في كتابه الفكر السامي :

( .. انتهت اليه رواية السنة بافريقيا ، وفهرسته خير دليل على ذلك واجتماع علماء المغرب على الاخذ عنه وتوثيقه وقبول روايته الامام الحافظ المشارك في الفنون العقلية والنقلية ... ورياضي كبير ، وكانت اليه الرحلة في الاقطار الافريقية ) (18) .

(15) ص : 359 .

(16) ج : 2 ، ص : 73 - طبعة حجرة .

(17) ص : 276 .

(18) ج : 4 ، ص : 100 .

وملخص القول ان جوانب ابن غازي مليئة بالمآثر الحيوية وواسعة لا تحصى ، لانه كان عالما جامعا بذل مجهودا في التحصيل والدراسة ، لم بذل مجهودا مماثلا في بث هذه المعارف ونشرها ، ولم يقصر ذلك على طلبه العلم الرسميين وحدهم بل خاض معارك عظيمة ضد الجهل وانتشاره في الاوساط الشعبية بوعظه وارشاده (19) وخصوصا في خطبة ايام الجمع .

نقل صاحب السلوة عن تلميذه عبد الواحد الونشريسي ما يعتبر ملخصا عن حياته ( انفق ايام حياته في طلب العلم واقرائه والعكوف على تقييده ونشره ، ألف في القراءات والحديث والفقه والعربية والفرائض والحساب والعروض وغير ذلك تأليف نبيلة ) (20) .

### وظائفه الدينية :

لما كان طبع الامام ابن غازي ومزاجه الزهدي يتنافيان مع الملحق السياسي والنفاق الاجتماعي فانه ضرب صفحا عن التعامل في هذا الجانب ، والتجأ الى الميدان الديني الرحب الواسع الذي لا يضيق عادة بأمثاله من النبلاء اصحاب النفوس الكبيرة والهمم العالية ، فبعد ان استكمل دراسته والاخذ عن شيوخ مكناس وفاس في العلوم المختلفة التي كانت متداولة يومئذ بالمغرب استقر بمكناس للعطاء بدوره وتدريس العلم لابناء قومه ، وان كان لم يلق منهم مثوبة حسنة كما تقدمت اشارته لذلك في قوله :

( اقمتم بمكناسة مدة      اعلم ابناءها ما الكلام  
فلما توهمه بعضهم      علي به بخلوا والسلام )

ومما يفهم من هذين البيتين من جهة اخرى ان ابن غازي كان يعلم في بداية أمره ضمن ما يعلم النحو والعربية وعلم التوحيد ، اذ كل منهما يصح ان يطلق عليه الكلام اصطلاحا حسب المعروف لسدى المغاربة والمؤلف تلقينه في بداية التعليم بمعاهدنا الدينية الاصلية ...

(19) ذكريات مشاهير رجال المغرب ، ص : 17 .

(20) ج : 2 ، ص : 73 .

أما مهمة تدريسه وأقرائه بعد انتقاله إلى فاس ، فكانت عامة متنوعة شاملة كما أوردنا في فقرات العنوان السابق ( علمه واجتهاده ) ، ومنها فقرة عن تلميذه الونشريسي هذه : ( ... كان اماما مقرئاً مجوداً صدراً في القراءات متقناً فيها عارفاً بوجوهها وعللها ، طيب النغمة ، قائماً بعلم التفسير والفقه والعربية ، متقدماً فيها ، عارفاً بوجوهها ، ومتقدماً في الحديث ، حافظاً له ، واقفاً على أحواله ورجاله وطبقاتهم ، ضابطاً لذلك كله .. ذاكراً للسير والمغازي والتاريخ والآداب ، فاق في كله أهل وقته ) (21) .

وبالإضافة إلى التدريس ولي الخطابة بمكناسة ثم بالمدينة البيضاء من فاس ثم ولي آخر الخطابة والإمامة بجامع القرويين ... ولم يكن في عصره أخطب منه ، وكان يسمع في كل شهر رمضان صحيح البخاري ، وله عليه تقييد نبيل ، وتخرج بين يديه عامة طلبة فاس وغيرها ... (22) .

هذا وقد آن الأوان أن نتعرف على الشيوخ الكبار الذين تلقى عنهم ابن غازي علمه الواسع المتنوع في آخر هذه الفترة من فترات العهد المريني العلمي الزاهر :

### شيوخه :

أخذ ابن غازي العلم عن كثير من الشيوخ في مكناس وفي فاس ، من الصعب أن أذكرهم جميعاً رغم البحث وطول المعاناة .. لأن مترجميه يكتفون بذكر القليل منهم عادةً والاحالة عن الباقي الكثير على فهرسة المؤلف المسماة : ( التعلل برسم الاسناد بعد انتقال أهل المنزل والناد ) التي عرف فيها بشيوخه ومقروءاته والتي توجد منها نسخة ب ... (محل غير معروف ) (=) كما أشار المؤرخ عبد الوهاب بن منصور في تعليقه على الروض الهتون (23) .

لذا اكتفى بإيراد أسماء وتراجم مختصرة لمن عثرت عليه منهم في بعض كتب المعاصرين ، أو ما أشار إليه المؤلف نفسه في الروض ، وأول أولئك الشيوخ وأسبقهم والدته وهي :

(=) . أخبرنا أخيراً أن فهرسة الإمام ابن غازي توجد تحت الطبع ...

(21) نيل الابتهاج ، ص : 379 - طبعة حصرية .

(22) السلوة ، ج : 2 ، ص : 73 .

(23) هامش ص : 68 .

1 - رحمة بنت الجنان ، التي يرجع اليها الفضل الاكبر في تربية ابن غازي في طفولته ونشأته البيتية ، وهي من اسرة آل الجنان المشهورة بمكناس ، ولعل مترجميه غفلوا عن ذكرها رغم دورها الكبير في تعليمه وتربيته - كما فعلوا في السكوت عن سبب نفيه ، ورغم ذكر ابن غازي لها وتعريفه بعملها وفضلها ، ولكن لله در علامتنا البحاثه في هذا العصر السيد عبد الله كنون الذي نبه اليها ، وجعلها في مقدمة شيوخه وهي جديرة بذلك ، لانه قلما رايت رجلا عظيما له شان يذكر ولم يكن للمرأة في حياته تأثير ملموس لا سيما الام التي في حجرها يتلقى اول درس في الحياة ، فان كانت امرأة فاضلة مهيبة طبعت ولدها على غرار نفسها فنشأ فاضلا مهذبا والا فاول ما يوتي منه الولد الام الجاهلة السيئة الخلق ، ولقد اثرت هذه السيدة تأثيرا بليغا بقي يذكره لها مدى الحياة ، ولنستمع اليه يسجل لها هذا الفضل ويعتبرها اول شيوخه ، وذلك عند كلامه على الشيخ الحاج ابي عبد الله محمد بن عزوز الصنهاجي من علماء مكناسة الذي رحل الى بلاد المشرق فمات هنالك من حجتة الثانية ، فتزوج والد ابن غازي زوجه رحمة المذكورة :

( فهي اُمي والحاج المذكور والد اخوتي لامي ، وقد كانت اُمي حفظت منه حديثا كثيرا من الصحاح وكادت ان تحيط حفظا بالادعية الواردة في الصحاح فحفظت منها كثيرا في ايام الصغر - فلم اتمتع في حفظه بعد الكبر والله الحمد ، وكانت رحمها الله تعالى ملازمة لدرس القرءان العزيز في المصحف ، وكان علمها كثيرا من تفسير قصصه واخباره ، فنفعتنا بذلك في الصغر غاية برد الله تعالى ضريحها ، وحدثتني عنه بحكايات وفوائد يطول جلبها ) (24) .

2 - ياتي بعدها اكبر شيوخه قدرا واجلهم خطرا وهو الامام محمد ابن قاسم القوري المكناسي ثم الفاسي ، لازم مجلس درسه اعواما فسمع منه الحديث والتفسير والفقه والعربية والسير والتراجم .

3 - ابو عبد الله محمد بن الحسين بن محمد بن جماعة الاوربي النيجي الشهير بالصغير ( 803 - 887 هـ ) المتوفى بفاس ... لازمه

(24) ذكريات مشاهير رجال المغرب ص : 12 ، الروض ص : 21 .

وقرا عليه ثلاث ختمات آخرها للقراءة السبع على طريقة الداني ... واخذ عنه بحثا وتدقيقا لامية الافعال وبعض كتاب سيبويه وايضاح أبي علي ، والتسهيل والمغنى والبداية والهداية للغزالي وغيرها وروى عنه بعض المصنفات في القراءات والفقه والحديث بإسانيده الى اربابها .

4 - أبو الحسن علي بن منون الحسني المكناسي ختم عليه ختمات كثيرة من القراءان العزيز وفقه الفرائض والوثائق ... واستفاد منه كثيرا ( 790 - 854 هـ ) ( 25 ) .

5 - القاضي أبو محمد عبد الله بن عبد الواحد الورياغلي ، جالسه وذاكره كثيرا واستفاد منه في الفقه وأصوله وأصول الدين وأجازه متلفظا وخاطا - كما قال - جميع ما حمله عن شيوخه ، وكان ذلك في ربيع الثاني من عام 886 .

6 - الشيخ النظار أبو العباس أحمد بن عمر المزجلدي ( ت بفاس 864 هـ ) كان يحيط علما بالمدونة .

7 - الحافظ المكثر الخطيب أبو علي الحسن بن منديل المغيلي ( ت بفاس 863 هـ ) لازم مجلسه بجامع القرويين مدة سمع بها رسالة أبي محمد ، قال وسألته وأصغدت منيه .

8 - أبو زيد عبد الرحمن بن أحمد بن أبي القاسم القرقوني ( ت 864 هـ ) .

9 - أبو زيد عبد الرحمن المجدولي .. وكان مبرزا في علم العقول وعنه كان يؤخذ بفاس .

10 - أبو زيد عبد الرحمن الكاواني دفين مكناسة قرا عليه أصول الدين وأصول الفقه والعربية والفقه .

11 - أبو العباس أحمد بن سعيد الحباك المكناسي قرا عليه العربية تحقيقا وفقه البيسوع .

---

( 25 ) المرض الهتون ص : 54 .

12 - أبو عبد الله محمد بن محمد بن جابر الفسائي ... أخذ عنه المصافحة المروية عن الخضر .

13 ، 14 - أبو الحسن الانفاسي ، وأبو سالم إبراهيم المعروف بالحاج في شيوخ فاس المهرة وكان من شيوخ شيخه الصغير المذكور ، قال وقد شاركته في لقاء هذين الآخرين - يعنيهما - وحضرت مجلسيهما .

15 - أبو عبد الله محمد بن يحيى البادسي ، قال : جالسته كثيرا وصاحبته في السفر مرارا واجتمعت معه ومع غيره على قراءة جمع الجوامع لابن السبكي تفقها وبحثا وعلى المذاكرة في العلم ، ثم ذكر أنه أجازه فيما يرويه عن شيخه ... عبد الرحمن ابن مخلوف الثعالبي ...

16 - أبو الفرج محمد بن محمد بن موسى الطنجي قال : جالسته كثيرا للمذاكرة واجتمعنا بجامع القرويين ... على قراءة صحيح البخاري حتى ختمناه تحقيقا وتدقيقا وبحثا ...

17 - أبو عبد الله بن أبي سعيد السلوي شيخ شيخه الطنجي قال : أدركته وجالسته ولكن ما كتب لي أن أروي عنه إلا بواسطة هذا الشيخ وبواسطة شيخنا أبي عبد الله الصغير .

18 - أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم الشهير بالسراج يروي عنه بالاجازة العامة عام 876 عن أبيه عن جده مسند فاس أبي زكريا ...

19 - الشيخ الرحالة أبو محمد عبد القادر البكري المقدسي ، ورد على المغرب في عام 880 هـ ، وتبادل هو وإياه الاجازات في العلوم وانتفع الواحد منهما بما عند الآخر .

فهؤلاء هم شيوخ ابن غازي الذين لقيهم وأخذ عنهم بالسمع فقط أو بالسمع والاجازة ، ولقد اعتمدتهم وضمن تراجمهم وما أخذ عن كل منهم في فهرسته ..

وأجاز له مع ذلك الحافظان المصريان أبو عمرو عثمان الديلمي وأبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن السخاوي عام 885 هـ بواسطة صديقه

الشيخ زروق . كما اجاز له المحدث ابو عبد الله محمد بن محمد بن  
مرزوق الكفيف التلمساني بالاجازة العامة التي بعثها اليه متلفظا ... لتعذر  
بصره بالكتابة .

والملاحظ ان اعتماده كان على شيوخ الاخذ والسمع لا على شيوخ  
الاجازة والاذن ، ولعل ذلك بعض ما دعاه الى تسمية فهرسته بـ ( التعليل  
برسوم الاسناد بعد ذهاب اهل المنزل والناد ) (26) .

### تلاميذه :

بعد ان تبوأ ابن غازي مرتبة عالية في تحصيل العلوم المختلفة حتى  
ادرك فيها درجة الاجتهاد - كما تقدم - وطار صيته في الافاق ، فلم يقتصر  
الاخذ عنه على اهل المغرب خاصة ، بل قصده الناس من كافة انحاء افريقيا  
الشمالية ، فورد عليه كثير من علماء تلمسان وغيرها من مدن المغربيين :  
( الاوسط والادنى ) ، ولقد قال صادقا في وصف تفوقه العلمي احد  
عارفيه :

تكلم في الحقيقة والمجاز  
فما في الارض مثلك يا ابن غازي  
وقول ابي عبد الملك الكفيف :

حبر تثبت والانصاف شميته  
اكرم به طاب من خلق ومن خلق  
اني به الدهر فردا لا نظير له  
مثل البخاري لما جاء بالعتقي

وممن اخذوا عنه من كبار العلماء ابو عبد الله بن العباس الصغير  
التلمساني وابو عبد الله محمد بن علي الشريف الحسني التلمساني شارح  
الشفاء ، اخذ سنة 913 هـ كما صرح بذلك صدر شرحه للشفاء ، وابو عبد

(26) نقلت اكثر هؤلاء الشيوخ عن اتحاف اعلام الناس ج : 4 ص : 2 - ذكريات مشاهير  
رجال المغرب ص : 14 .

الله محمد بن شقرون بن أبي جمعة المفرأوي الوهراني ، وأبو العباس أحمد الدقون من أهل المغرب ، والمفتي علي بن هارون وعبد الواحد الونشريسي ، وأحمد بابا التنبكتي ، وأبو عبد الله محمد بن عدة الإدلسي المتوفى سنة 975 هـ ، وغيرهم كثير (27) .

قال صاحب الاتحاف : ( وقد وقفت على اجازته لولديه ، أحمد ومحمد والونشريسي وابن هارون والاخوة : محمد وعبد الرحمن وأحمد أولاد محمد بن إبراهيم الدكالي ، ومحمد بن عبد الواحد الغزال بخطه على ظهر فهرسته التي بخطه ... فيكون هؤلاء الذين أجاز لهم ممن لم يذكرنا قبل من جملة من أخذوا عنه .

### جهاده ووفاته :

تقدم ان ذكرنا ان ابن غازي لم يكن من أولئك العلماء الذين يجرون وراء الدنيا وزخرفها ، لان توجيهه في البيت من قبل امه الصالحة الزاهدة العالمة اثر فيه من أول الامر ، ثم بنى عليه العلماء العاملون من شيوخه الذين تلقى عنهم التربية والعلم فتحنى عن الدنيا واتجه الى موطن العبادة وتربية العباد ضاربا في كل ذلك ادوع الامثال ، فكان بمجرد ان اتم دراسته وحصل على العلم الغزير المتنوع مدرسا وخطيبا . . . ولكن دروسه وخطبه لم تكن لينة رخوة عادية من نوع ( الروتين ) المعتاد بل كانت حماسية نشيطة شديدة التأثير ، لان زمانه ومكانه كانا يستدعيان منه ذلك ، فالبلاد متعرضة للغزو الاجنبي تسقط مدنه وثغوره الشمالية والغربية باستمرار بيد الاعداء وفوات الاندلس الغراء ترك حملا ثقيلا على النفوس يستحيل ان ينسى ( والمؤمن لا يلدغ من جحر مرتين ) فكيف يمكن الركون الى اللذة والراحة ولا منجاة من الغزو الصليبي المنتشر والمستمر الا بالاعتماد على النفس وتعبئة شعور أبناء الشعب على الصبر والمثابرة .

فكأنني باين غازي الامام العالم البطل يتوسط الناس ويصيح في جموعهم بمثل هذه الآية الكريمة : ( يا ايها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون ) سواء في دروسه أمام طلبته او أمام

(27) اتحاف اعلام الناس ج 1 : 4 ص : 2 - ذكريات مشاهير رجال المغرب ص : 18 .

الجموع الغفيرة من المصلين المؤمنين من فوق منبر القرويين ، او في كل حفل ومجمع آخر تتطلبه ظروف الجهاد المقدس .

وهو اذ يدعو الى الاعمال الصالحة عموما والى الجهاد خصوصا كان يضرب المثل على ذلك من نفسه ، يديم الخروج الى الحراسة والجهاد في الرباطات والثغور ... قال تلميذه عبد الواحد الونشريسي بعد ان وصف كيفية تدريسه وحسن معاشرته ومن اخذ عنه العلم من عامة طلبة فاس ...

وبالجملة فهو آخر المقرئين وخاتمة المحققين ولم يزل باذل النصيحة للمسلمين محرضا لهم في خطبه ومجالس اقرائه على الجهاد والاعتناء بأموره وحضر فيه بنفسه في مواقف عديدة ورابط مرات كثيرة (28) .

وكان رحمه الله يبتغي بخروجه الى الجهاد الاجر والثواب وان يكون قدوة حسنة لمواطنيه فيه ، شأنه في ذلك شأن العلماء العاملين المحتسبين من السلف الصالح واقربهم اليه واحراهم ان يكون ... ترسم خطاه في هذا العمل شيخه ابو محمد الورياغلي الذي كان من كبار فقهاء عصره ومن حفاظ مذهب مالك حتى كانوا يقيسونه في علمه بالمازري ولا يعدون به طبقته ، فقد كان من عادته ان يشتغل بالتدريس في فصلي الشتاء والربيع ، وفي الصيف والخريف يربط في الثغور .. فلا شك ان ابن غازي كان يقتدي به في ذلك وان لم يوقت لخروجه وقتا معيناً (29) فجزاه الله عن نفسه وعن مواطنيه وعن الاسلام خير ما يجازى به المجاهدون المتقون الصابرون .

وفي حركة من حركاته الجهادية الى الثغور الشمالية الغربية التي كان الف الذهاب اليها ، خرج هذه المرة وهو كبير السن يقرب من الثمانين بمعية السلطان محمد بن محمد الشيخ الوطاسي الملقب بالبرتغالي (\*) فبينما هو هنالك بنواحي قصر كتامة من بلاد الهبط ألم به المرض فرجع محمولا الى مقره بفاس ، ولم يمكث الا اياما فمات شهيدا حسب نيته رحمه الله كما يحكي هذا المشهد ابن عسكر في دوحة الناشر : ( حدثني

(28) السلسلة ج: : 2 ص : 73 - طبعة هجرية .

(29) ذكريات مشاهير رجال المغرب ص : 20 .

(\*) عرف بذلك لانه بقي اسيرا عند البرتغال باصيلا سبع سنين ثم افكته والده .

بعض الفضلاء انه حرك مع السلطان ابي عبد الله محمد - البرتغالي بن محمد - الشيخ الوطاسي للاغارة على الكفرة بأصيلا يومئذ فاعتراه مرض من ايامه ، وكان السلطان اعتقل الشيخ الولي سيدي ابا محمد الغزواني في تلك السفرة بموضع تجنوت وامر باشخاصه الى فاس فرجع اليها في سلسلة ، وكان الشيخ ابن غازي حملوه مريضا الى منزله بفاس اشتد به الحال فأمر أصحابه أن يريحوا به هناك فبينما هو كذلك اذ مر بهم الشيخ سيدي ابو محمد الغزواني في سلسلة مع الستائرية فلما رآه سأل من الستائرية ان يميلوا به اليه حتى يعود ففعلوا فلما وقف عليه طلب الشيخ ابن غازي منه الدعاء فدعا له وانصرف فلما غاب عنه قال ابن غازي لأصحابه أحفظوا وصيتي فاني راحل عنكم الى الله تعالى بلا شك ، ان الله وعدني ان لا يقبض روعي حتى يريني وليا من اوليائه وقد ارانسي اياه الساعة فدلني ذلك على انقضاء الاجل فحملوه من ساعتهم الى منزله فكان ذلك آخر المهد به ( 30 ) .

وكانت وفاته عشية يوم الاربعاء 9 جمادى الاولى سنة 919 هـ عن 78 عاما ودفن من الغد يوم الخميس في محفل رهييب حضره السلطان فمن دونه من الناس ، بأول الكفادين مما يلي الروضة المعروفة بروضة ابي مدين ... وكان قبره مهملا لا بناء عليه ثم وضع نقش عند راسه في صفر عام 1045 ليعلم بأنه قبره وفيه :

فهذا ضريح الامام الهمام سيدي ابن غازي سراج النظام

ثم بعد ذلك انتدب بعض الفضلاء لقبره فبنى عليه بناء جيدا دائرا بالقبر وكتب عليه : ( خمسة ابيات من الشعر تذكر بفضله وزهده وتقواه ) . ثم انهدم هذا البناء وجدد عليه بناء آخر في هذا العصر ( عصر صاحب السلوة ) وقد أسرع اليه الخراب وعلاه السقوط والذهاب والى الله سبحانه المرجع والمآب ( 31 ) .

( 30 ) ص : 36 - طبعة حرجية .  
( 31 ) السلوة ج : 2 ص : 73 - اتحاف اعلام الناس ج : 4 ص : 2 ، الفكر السامي ج : 4 ص : 100 .

وكان سكناه - رحمه الله - بعد انتقاله إليها بحومة البلدة (32) :

وخلف رحمه الله ولده محمدا المدعو غازي ولي امامة القرويين والخطابة بها بعد والده ، وكان فقيها بارعا في النحو ، استاذاً ، ام بجامع القرويين ازيد من عشرين سنة ... اخذ عن أبيه وغيره ، وأخذ عنه هو خلائق ، وتوفي سنة 943 هـ (33) ولكن مع الاسف لم يكن غازي مثل أبيه شجاعا في الحرب ، اورد ابن عسكر في الدوحة حكاية طريفة وهي : « ان المجاهد المتصوف محمد بن يحيى البهلوي المتوفى في العشرة الثالثة من القرن العاشر غزا مرة الى الثغور الهبطية وقدم منها مع اصحابه فوجد زوجته بنت الشيخ الولي ابي زكرياء يحيى بن بكار قد قضى نحبها وصلى عليها الناس بجامع القرويين وامامهم الشيخ غازي بن الشيخ ابي عبد الله محمد ابن غازي ، فوصل الشيخ ابو عبد الله ووجد جنازتها على شفير القبر والناس يريدون مواراتها فقال لهم مهلا وتقدم واعاد الصلاة عليها مع اصحابه فتقدم الناس اليه بالنكير في تكرير الصلاة على الجنازة بالجماعة مرتين فقال لهم على البديهة : صلاتكم الاولى عليها فاسدة لكونها بغير امام فقالوا كيف ذلك ... ؟ فقال : اذ من شروط الامام الذكورية وهي مفقودة في صاحبكم لان من لم يتقلد سيفاً قط في سبيل الله ولم يضرب به ولا يعرف الحرب كما كان نبينا عليه الصلاة والسلام ولم يتصف بالسيره النبوية فكيف يعد اماما ذكرا ، بل امامكم والله من جملة النساء » (34) .

ان دلت هذه الحادثة على شيء ، فانما تدل على رسالة المسؤولية الجسيمة التي كان العلماء - ولا يزالون - مطوقين بها بحاسبون في سبيلها على الشاذة والفاذة وهي امانة شاملة لا يغني القيام بجزء منها عن بقية الاجزاء ، فهذا ، (غازي) ابن الامام المشهور المجاهد المفوار لا يغني عنه أصله ونسبه شيئا بل لا تغني عنه دروسه وامامته وخطبه الوعظية من فوق منبر جامع القرويين شيئا ما دام الواجب يفرض عليه - وعلى امثاله - ان يكون بالاضافة اليها عمليا يقول ما يفعل ، مقتديا برسول الاسلام عليه الصلاة والسلام الذي كان يقرأ على اصحابه آيات الاوامر في الجهاد

(32) السلووة ج : 2 ، ص : 73 .

(33) السلووة ج : 2 ، ص : 73 - طبعة حجرية .

(34) السلووة ص : 26 - طبعة حجرية ، ذكريات مشاهير رجال المغرب ص : 22 .

- وغيره - ويتقدمهم ، ومثله فعل الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم وأمرأء المسلمين كصلاح الدين الأيوبي وطارق بن زياد ويوسف بن تاشفين ...

وإذا تقاعس الإمام عن واجب القيادة العملية فإنه يكون والنساء سواء ، إذ الفرق بين امرأة ورجل القوامة وقد فقدتها ، مما جعل الولي الصالح المجاهد الملهم ، البهلولي يحكم بعدم ذكورية ( غازي ) ومن على شاكلته ، وأقسم عليه وهو مبرر القسم محقق ، جازاه الله على درسه العملي القيم الذي يبقى عبرة وذكرى لقوم يعقلون مدى الحياة لأنه صدر من بطل في أبانه لم تله عنه فاجعة ومصيبة الموت الذي حل بزواجه ، لأنه كان يرى المصيبة الكبرى والداهية العظمى ما حل بوطن الإسلام الذي يحتضر تحت أقدام الفزاة ، الحال الذي لا يليق بالمفاربة عموما والعلماء منهم على الخصوص أن يكونوا عنه ساهين لاهين ، فضرب لهم أروع المثل بغازي أمام جامع القرويين ...

ولعل بعضنا يستهين بهذا الحكم في هذا العصر الذي اختلت فيه موازين الأخلاق ولا يعيره ما يستحق من الاهتمام غير أنه لا يلبث أن يؤوب إلى رشده ويفرض الحكم عليه نفسه إذا قاسه - مثلاً - بتجريد الدول اليوم بعض أفراد شعبها من الجنسية الوطنية إذا ما قدم أساءة كبيرة إلى وطنه ومواطنيه فتضيق به الأرض بما رحبت ويعيش مختنقا ... فكيف بمن يجرد من الذكورية وهي صفة قائمة بالشخص ، ألا يكون أشد عليه قسوة وأبلغ تأثيرا في الوسط الاجتماعي .

## مؤلفاته :

ترك ابن غازي مؤلفات كثيرة في مختلف العلوم ، في القراءات والحديث والفقه والعربية والرياضيات والتراجم والتاريخ ، ويلاحظ على كتب ابن غازي عموما أن أغلبها صغير الحجم كبير الفائدة ، كأنه أخذ بالمبدأ القائل : ( خير الكلام ما قل ودل .. ) استفاد الناس منها كثيرا منذ تأليفها وهي ما تزال متداولة .. بعضها مطبوع وأكثرها ما زال مخطوطا . وأغلب كتبه هذه غير مستقلة ومبتكرة في الموضوع الذي تعالجه ، بل هي حواش وتعليق على مصنفات أو شروح سابقة أو نظم لنشر ، أو تكميل لنقص ، وربما كان قصده إلى تأليفها في الغالب هذين الأخيرين .

ومع ذلك فلا تخلو من فوائد كثيرة وزوائد على ما في غيره من كتب ذلك الفن فهي على كل حال ليست ( من الكتب المكررة لغيرها ) . ومما يلاحظ على أسمائها في البداية - وكذلك على عبارات انشائه في التأليف أحيانا أنها تتكون من سجمتين غير متكلفتين كانت طابع العصر الذي عاش فيه ولعل تفوقه في هذا السجع غير المتكلف وقدرته عليه هو الذي بواه أن يكون أخطب أهل عصره . وهذا بعض ما استطلعنا المنشور عليه من مؤلفاته :

### 1 - ارشاد اللبيب الى مقاصد حديث الحبيب :

هذا الكتاب جعله المؤلف - رحمه الله - حاشية وتعليقا على صحيح الامام البخاري ، اختار فوائده من شراح البخاري الكثيرين كما يفهم من عبارته : ( وأودعته نكتا يخف حملها ويسهل ان شاء الله تعالى تناولها ونقلها انتقيتها من شراح كلام الامام البخاري بحسب التيسير ) .

وكان الترتيب العام للكتاب كما يلي : بعد أن ذكر مقصوده من مؤلفه والحروف التي يرمز بها الى الشيوخ الذين يستشهد بكلامهم ، وتقرىض الامام البخاري بما يستحق في نسبه وطلبه للعلم وفضله ، بدأ يتتبع عناوين كتاب البخاري : ( كيف كان بدء الوحي فكتاب الايمان ، الى ان اتم بكتاب التوحيد ثم ختم بقوله ( كمل والله تعالى المشكور في منتصف صفر عام 914 هـ ) .

يوجد المؤلف مخطوطا بالمكتبة العامة بتطوان ضمن مجموع ، وخطه متوسط الوضوح ، صفحاته من الحجم الكبير ، عددها : 88 صفحة ، تحتوي الواحدة منها على 27 سطرا ، والنسخة لم تكتب بيد المؤلف بدليل التاريخ في آخرها ( انتهى والحمد لله .... أوآخر جمادى عام 1293 هـ ) .

وكيفية شرحه وتعليقه تظهر من هذه النماذج التي نأخذها من كتاب ( كيف كان بدء الوحي ) وهي : ( قوله اقرا باسم ربك . ح أي لا تقرأ بقوتك ولا بمعرفتك ولكن بحول ربك واعانته . قوله لقد خشيت على نفسي . ح أي من الموت أو المرض أو دوامة أو العجز عن حمل أعباء النبوة أو العجز عن النظر الى الملك أو عدم الصبر على أذى قومه أو قتلهم إياه

أو مفارقة الوطن أو تكذيبهم أو تفييرهم له أو جنون الكهانة ، وإبطله ابن العربي ، أو من الهواجس وهو مردود بأن الهاجس لا يستقر وهذا مستقر لحصول المراجعة بينهما وأسلم الأقوال الثلاثة الأول ( ص : 380 مجموع ) .

نلاحظ أن تعليقه وتوضيحه يأتي مؤخرا يعقب به بعد أن يأتي بأقوال الشراح في المسألة وأن لم يكن له في الأقوال العديدة تعقيب رجح بعضها ...

وحرف ( ح ) الذي يكرر إيرادَه في تعليقه يرمز به إلى ابن حجر صاحب فتح الباري وقد وسمه بشيخ شيخنا شهاب الدين بن حجر .

## 2 - انشاء الشريد من ضوال القصيد :

ذيل به نظم الشاطبية في علم القراءات اطلعت عليه مخطوطا ضمن مجموع بالمكتبة العامة بتطوان ، مكتوب بخط مغربي جميل ، بارز العناوين وأسماء السور بخط غليظ أحمر .

ابتداه بعد البسملة والتصلية بقوله : ( الحمد لله الذي من علينا بوراة كتابه العزيز ووفقنا ادمان تلاوته حتى يرزقنا في ميدان حفظه أي تبريز ... وبعد فهذا انشاد الشريد من ضوال القصيد رتبته أبـدع ترتيب ... ) .

## التمود والبسملة والفاتحة مكية ...

بعد هذا العنوان يأتي بوجه القراءة في أصوات وحروف من البسملة والفاتحة يقررها ثم يستشهد عليها بقراءة القراء المشهورين ، فينتقل إلى سورة البقرة يذكر منها آيات معدودات ، ثم التي بعدها إلى أن يأتي على جميع سور القرآن .

وفي بداية كل سورة يذكر هل هي مكية أو مدنية ... مع الإشارة إلى عدد آياتها بالحروف كإشارته إلى عدد آيات سورة البقرة بـ ( رفه ) 285 آية .

وعقب على بعض القصيد الذي اورده مع الآيات الاولى من سورة  
( طه ) فقال : ( وقد نظمت فيها رجزا يدفع اللبس عن فواصلها ... )  
رايت ان اثبته هنا مشروحا باختصار وهو :

وهاك من فواصل الممال	كشف قناع الوهم والخيال
للمدنيين وللمكي	والشام والكوفي والبصري
مقربا نظامه المنقاد	ما بعد القيسي والمجراد

فواصل الآي رؤوسها . قال الجعبري وهي كلمات او آخر الآي  
بمنزلة قوافي الشعر وهو مقتضى عبارة غير واحد كالحافظ في إيجاز  
البيان الا انه قال في كتب عدد الآي ما نصه : ( واما الفاصلة فهي الكلام  
التمام المنفصل مما بعده ، والكلام التام قد يكون رأس آية وغير رأس آية  
وكذلك الفواصل يكن رؤوس آي وغيرها ، فكل رأس آية فاصلة وليس كل  
فاصلة رأس آية فالفاصلة تعم النوعين ولذلك ذكر سيبويه في تمثيل  
الفواصل يوم يات . وما كنا نبغ . وهما غير رأس آية باجماع مع اذا  
يسرى . وهو رأس آية باتفاق ) .

وكما ياتي المؤلف بهذه البيانات المتنوعة في القراءات التي كان  
يتوفر على علم واسع فيها ، ياتي بين حين وآخر بفوائد ، منها :

( فائدة . اتفق الرسام على كتب بضنين بالضاد وان اختلف فيه  
القراء قال في العقيلة : والضاد في بضنين تجمع البشرا . قال الجعبري  
لكن في الوضع الكوفي يرفع للضاد خطيطة يشبه خط الظاء وهو معنى  
قولنا في العقود : والضاد في كل الرسام تصورت . وهما لدى الكوفي  
مشتبهان ) .

وكلمة بضنين هي من الآية الكريمة : ( وما هو على الغيب بضنين )  
الآية 24 من سورة التكوين .

### 3 - الكليات الفقهية :

عرف المؤلف بالهدف من كتابه بقوله : ( قصدت به الى ما حضر من  
كليات المسائل التجارية عليها الاحكام ... الى ما يطرد اصله ولا يشبت

نقص حكمه والى كل جملة كافية ودلالة صادقة ، والى كل قليل يدل على كثير ، وقريب يدني من بعيد وبنيتها على المشهور من مذاهب العلماء المالكية وما جرى عليه عمل السادات الائمة ... وكان سبب جمعنا لها اقامتنا في بعض الايام بطريق تامسنا حين توجهنا للقاء مع الشاوية حين طلبوا على ذلك في اوائل عام 893 هـ . . . ) .

هكذا افادنا بمقصوده من جمع هذه الكليات ، وبتاريخ ومكان جمعها والهدف منها ومصدرها ، ولكن غاب عنا ان نعرف بالتحديد لماذا كان توجهه الى تامسنا والسبب الدافع الى اللقاء بالشاوية ، ولعل ذلك يرجع الى نزاع ربما حدث بين بعض الجماعات في شأن العقارات احتاج الى تحكيم واصلاح بدليل قوله : ( طلبوا مني ذلك ) .

وعلى كل حال فلكليات ابن غازي هذه من مبتكراته وهي مسائل فقهية ابتدئ كل واحدة منها بلفظ : « كل » في 21 كتابا من فقه المعاملات ابتداها بكتاب النكاح واختتمها بكتاب الحدود ، والمسائل او الكليات التي بين كتاب وآخر تختلف قلة ، وكثرة حسب اهمية تلك الكتب ، ففي الاقضية - مثلا - اورد نحو 62 كلية بينما اورد في المدة 6 كليات فحسب ، وهذان نموذجان منها :

— من كتاب النكاح : كل ما لا يجوز الجمع بينهما من ذوات المحارم والنسب اذا غدا احدهما ذكرا واخرى انثى لا يحل لاحدهما ان يتزوج الاخر فلا يجوز الجمع بينهما .

— من الشفعة : كل شفيع استشفع قبل ان يعلم قدر الثمن كان مخيراً بعد علمه بقدره في الاخذ او الترك .

وهي كما ترى قواعد فقهية واضحة مطردة ومفيدة .. مما يدل ان ابن غازي كان له باع طويل في معرفة دقائق الفقه يبلغ به الى درجة الاجتهاد .

واخبرت ان كتاب الكليات هذا مطبوع ولكنني لم اجد رصة موالية للبحث عنه في مظانه ، فاضطرت ان اطلع على نسخة مخطوطة ضمن

مجموع بالمكتبة العامة بتطوان تتكون من 18 صفحة متوسطة ، عدد سطور كل صفحة منها 17 ، لم يعرف ناسخها بنفسه ولا بتاريخ النسخ .

#### 4 - شفاء الغليل في حل مقفل خليل :

بين فيه ما غفل عن شرحه بهرام من المسائل ، او ما كان شرحه لها غير تام بعد ان اشاد بمناقب الشيخ خليل ، وذكر بعض مصطلحاته في مصنفه استنتجها بالاستقراء فقال : ( ولقد عني تلميذه ابو البقاء بهرام بحل رموزه واستخراج كنوزه ) باطراف عبارة والطف اشارته الا اماكن ضرب عنها صفحا او لم يجدها شرحا فتحرك مني العزم الساكن لتتبع تلك الاماكن فشرحتها في هذا الموضوع بقدر الاستطاعة ... واودعته مع ذلك نكتة جملة كل نكتة تساوي رحلة وسميته بشفاء الغليل في حل مقفل خليل ...

توجد بالمكتبة العامة بتطوان نسختان مخطوطتان من هذا المؤلف احدهما كاملة ، خطها متوسط الوضوح ، تتكون من 431 صفحة كل صفحة منها على 25 سطرا . والثانية مبتورة الاخير بنحو ورقة او ورقتين . وهذا نموذج من هذا الكتاب في باب الطلاق :

( قوله : وفي لزومه ( الطلاق ) بكلامه النفسي خلاف . عدل عن التعبير بالنية الى التعبير بالكلام النفسي لما حرره القرافي في الفرق الثاني من قواعد ، اذ قال اختلف العلماء في الطلاق بالقلب من غير نطق واختلفت عبارات الفقهاء فيه فمنهم من يقول في الطلاق بالنية قولان وهم الجمهور ومنهم من يقول من اعتقد الطلاق بقلبه ولم يلفظ بلسانه ففيه قولان وهذه عبارة ابن الجلاب ، والعبارتان غير مفصحتين عن المسألة ... وانما العبارة الحسنة ما اتي به صاحب الجواهر وذكر ان ذلك معناه الكلام النفسي ولم يتلفظ به بلسانه فهو موضع الخلاف ... ) .

#### 5 - تحرير المقالة في نظم نظائر الرسالة :

مخطوطة صغيرة لطيفة تتكون من ثلاث صفحات تشتمل على 43 بيتا . وموضوعها كما يظهر من اسمها نظم نظائر ومشكلات الرسالة الفقهية .. توجد هذه المخطوطة ضمن مجموع تحت عدد : 890/4 بالمكتبة العامة بتطوان ، وهذا نموذج من أبياتها :

## ذكر ينبغي

وللوجوب ينبغي لدى السفر والثوم والاذن وتعبير ظهر والخلف في الفصل وتعليم الصغار والصوم والهجران عنهم اشتهر وكل ما بقي للاستحباب وذلك اصلها بلا ارباب

وقد فرغ ابن غازي من كتابتها سنة 867 هـ كما قال في آخرها :

كمل عام السبع والستين بعد ثمانمائة سنين

## 6 - امداد ذوي الاستحقاق ببعض زوائد المرادي وفوائد ابي اسحاق :

حاشية على الفية ابن مالك لطيفة مفيدة ، نبه فيها على مواضع من كلام المرادي مع نقل فوائد الشاطبي وتحقيقاته . كما اوما الى ذلك والى تاريخ اتمامه .

« هنا انتهى ما قصدنا لجمعه من حل بعض مشاكل كلام الامام ابي علي المرادي وتطريزه ببعض ما يستملح من نكت ابي اسحاق الشاطبي برد الله تعالى ضريحهما وذلك في الحادي والعشرين من ذي الحجة 898 ».

وقد تتبع بالايضاح والتعليق هذه المواضيع في الفية ابن مالك من اول بيت الى آخره . اطلعت على نسخة مخطوطة من هذا المؤلف بالمكتبة العامة بتطوان تنقصها الورقة الاولى . وهي ضمن مجموع تحت عدد 534 م صفحاتها 229 ، واوراقها بيضاء متوسطة الحجم ، عدد سطور الصفحة 21 كتب الشرح بخط اسود ، والتمن والعناوين بالاحمر ، والى القارئ الكريم نموذجاً من تحليله :

( وقوله احمد ربي الله ) جاء به بصيغة الفعل ليظهر ولاية ذلك بنفسه وعمله تحقيقاً للعبودية ولفظ الجلالة بدل من ربي او عطف بيان ، وخير مالك بدل او منصوب على المدح ...

## 7 - الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون :

كتاب نفيس ومفيد في تاريخ مكناسة وأخبار خططها عبر التاريخ وتراجم أعلامها المشهورين ، تتجلى فيه كفاءة ابن غازي وقدرته الانشائية، في التأليف واستحضار الاحداث وتصرفه فيها ، أستله بهذه الافتتاحية التي تشعر بحاله وقصده : ( الحمد لله الذي حبب الاوطان للظاعنين من اهلها والقطان ... ) والكتاب مطبوع 1384 هـ - 1964 م بالمطبعة الملكية بالرباط مع تحقيق مؤرخ المملكة عبد الوهّاب بن منصور يشتمل على 74 صفحة من القطع المتوسط ، تتبعت قراءته من اوله الى آخره ، فانطبع في ذهني ما يلي :

1 - تعرض المؤلف وهو يتحدث عن مكناسة الزيتون ينقل أخبارها عن غيره من الذين سبقوه من المؤرخين عند ما كانت حوائر ، جمع حارة - كما في استعماله - بمعنى انها لم تكن مخططة في بداية امرها لتكون مدينة ( ص : 8 ) .

2 - ذكر خلاله ما جرى لهذه المدينة من حروب وفتن عندما نهض امر الموحدين على المرابطين وهو هنا يحمل نوعا ما على الموحدين ويصفهم بالوحشية والقسوة وينقل لهم وصف معركة كاسحة بسوق مكناسة عندما هاجموا فرسانا يرتدون زي الجنود المرابطين ومتلثمين للتعمية فقصدهم اهل مكناسة مجتمعين مرحبين ظنا انهم مدد لهم من جيوش المرابطين وحتى ادوارهم جميعا حملوا عليهم حملة فظيعة وهم يزيحون اللثام عن وجوههم ويرددون شعار الموحدين : ( ابابا المهدي : ) فاستاصلوهم ( ص : 14 ) .

3 - كان المؤلف حر الفكر من الخرافات والتدجيل ، فعند ما ذكر كتابا ينسب الى اقوال المهدي وخليفته عبد المومن كان اتباع الموحدين يهيبون به شغفا واتباعا. اشاد باسماعيل بن محمد المصالي الذي اخفى هذا الكتاب على الناس من الوجود محاربة منه للابتداع ، وان كان هو بدوره كان من اتباع الموحدين سياسيا ( ص : 30 ) .

4 - ذكر في هذا الكتاب تراجم مشاهير علماء مكناسة ممن ولدوا وعاشوا فيها اصالة ، او وردوا عليها واستوطنوها قبل عصره حتى وصل

الى شيوخه فذكر بعضهم ومنهم جده لأمه وأبوه وأمه التي اعتبرها في مقدمة شيوخه كما تقدم ( ص : 51 - 63 ) .

هذه هي مؤلفات ابن غازي الامام التي امكنني الوقوف عليها وتصفحها وهناك أخرى كثيرة متداولة بين الناس في المكتبات العامة او الخاصة اطلعت بالاضافة الى ما سبق على اسماء هذه منها :

8 - تكميل التقييد وتحليل التعقيد : كمل به تقييد ابي الحسن الزرويلي على المدونة .

9 - الفهرسة المسماة : (التعلل برسوم الاسناد بعد انتقال اهل المنزل والناد ) بين فيها تراجم شيوخه والعلوم التي اخذها عنهم .

10 - منية الحساب وشرحها المسمى بغية الطلاب في مجلد مطبوع متداول .

11 - ذيل الخرجية في العروض وشرحها المسمى بامداد ابحر القصيد ببحري اهل التوليد .

12 - الجامع المستوفى بجداول الحوفي ، استخرج فيه مسائل الحوفية في الفرائض .

13 - المسائل الحسان المرفوعة الى حبر فاس والجزائر وتلمسان اثبتت انها مطبوعة ضمن الجزء الثالث من ازهار الرياض لم اتمكن من العثور عليه بعد .

14 - اسعاف السائل في تحرير المقاتل والدلائل .

15 - نظم مراحل الحجاز وشرحه .

16 - مؤلف صغير في ماحيا - يعني الخمر المقطر من التين غالبا .. - سماه مذاكرة ابن اسحاق بن يحيى (35) .

---

(35) اتعاف اعلام الناس ج : 4 ص : 2 - ذكريات مشاهير رجال المغرب ص : 23 .

17 - استنباطه من قوله عليه السلام : ( يا أبا عمير ما فعل  
النفير ؟ ) 250 فائدة ( الروض الهتون ص : 51 ) .

وفي ختام هذا البحث ، لا أنسى ان اذكر الذين لفتوا نظرنا من  
المسؤولين المحترمين في مديرية التعليم العالي الاصيل بالرباط وفي  
كلية الشريعة الناهضة بفاس ، الى مثل هذا العمل النبيل ، لاجل احياء  
تراثنا المجيد الاصيل وكشف الستار عن بعض مجهود اولئك الجنود  
المجهولين من علمائنا الابرار الصالحين ... رحمهم الله وغفر لنا ولهم .

محمد سلامة





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

# فهرس



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم اسلامي

الصفحة

- 5 - مقدمة العداد ..... للدكتور محمد فاروق النبهان
- 5 - نص الكلمة السامية التي وجهها صاحب  
الجلالة امير المؤمنين الملك الحسن الثاني  
نصره الله بمناسبة مطلع القرن الهجري  
الخامس عشر .....

## دراسات قرآنية وحديثية :

- 35 - ابن ابرار المحدث ..... للاستاذ سعيد اعراب
- 53 - مخطوطات مغربية في علوم القرآن والحديث للاستاذ محمد المنوني

- 123 - منهج الامام البخاري في علم الحديث .... للدكتور يوسف الكتاني
- 143 - نماذج من اوهام النقاد المشاركة في الرواة  
المغاربة ..... للاستاذ ابراهيم بن الصديق
- 159 - خصائص المثل القرآني ..... للمرحوم ابي بكر المريني
- 187 - المنهج النقلي لعلماء الحديث ..... للدكتورة عائشة عبد الرحمن



مركز تحقيقات كاميون علوم إسلامي

### دراسات فقهية واصولية :

- 217 - اثر القاضي عياض في فقه العمليات .... للدكتور عمر الجيادي
- 239 - هل تقدم المصلحة على النص الشرعي ؟ .... للاستاذ محمد يعقوب خبزة
- 281 - اصول مذهب الامام مالك التي امتاز بها عن  
بقية المذاهب ..... للاستاذ عمر المعداني
- 293 - الخصائص الاسلامية للشريعة بين اليهودية  
والاسلام ..... للاستاذ السعيد بوركبة
- 321 - نشأة نظرية الاخذ بما جرى به العمل عند  
فقهاء الاندلس والمغرب ..... للاستاذ عبد السلام العسري
- 341 - حدود الالفاظ المتداولة في اصول الفقه والدين للدكتور فاروق حمادة
- 361 - مقارنة بعض احكام الاسلام على اسرى الحرب  
ببعض مواد القانون الدولي العام ..... للدكتور عبد السلام الادغيري

### دراسات عامة :

- 399 - امتنا العربية بين الاسلامية والعلمانية .... للدكتور رشدي فكار
- 411 - التيارات الفكرية في صدر الاسلام .... للدكتور ابراهيم حركات
- 435 - العقيدة والعمل ايها يوجه الآخر ويؤثر فيه؟ للاستاذ محمد حمادي الوريثاني
- 443 - الاستثمار المحظور في الاقتصاد الاسلامي للاستاذ علال الخياري
- 493 - معهد المواهب بشمال المغرب .... للاستاذ عبد القادر العافية
- 515 - دخول المذهب المالكي الى الغرب الاسلامي:  
اسباب ذبوعه وانتشاره .... للاستاذ عبد الهادي الحسيين
- 537 - مؤتمر الجزيرة الخضراء ودور علماء  
القرويين في احباط مساعيه .... للاستاذ احمد بغداد

### شخصيات :

- 551 - الامام ابن غازي العالم المجاهد .... للاستاذ محمد سلامة